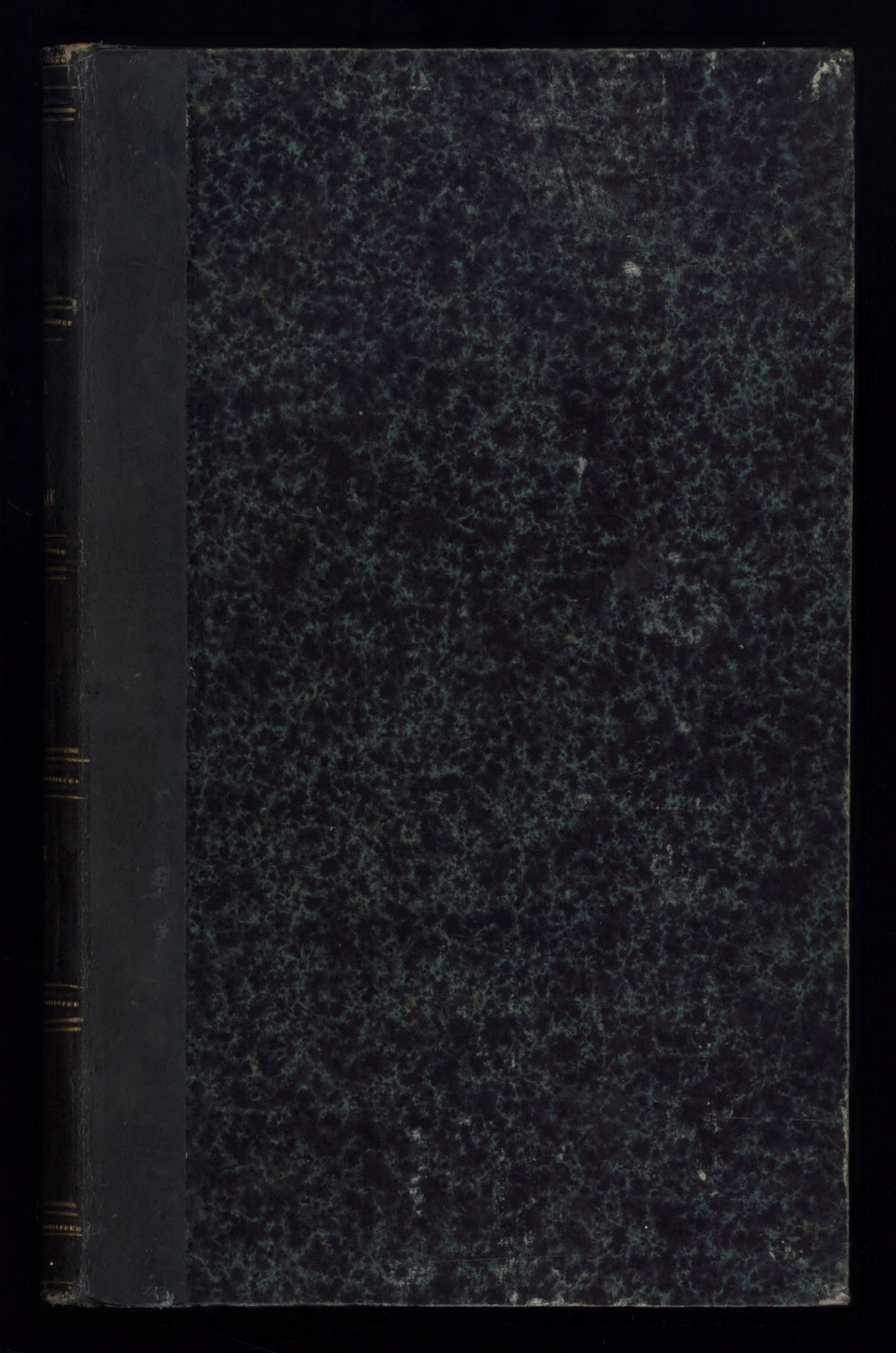
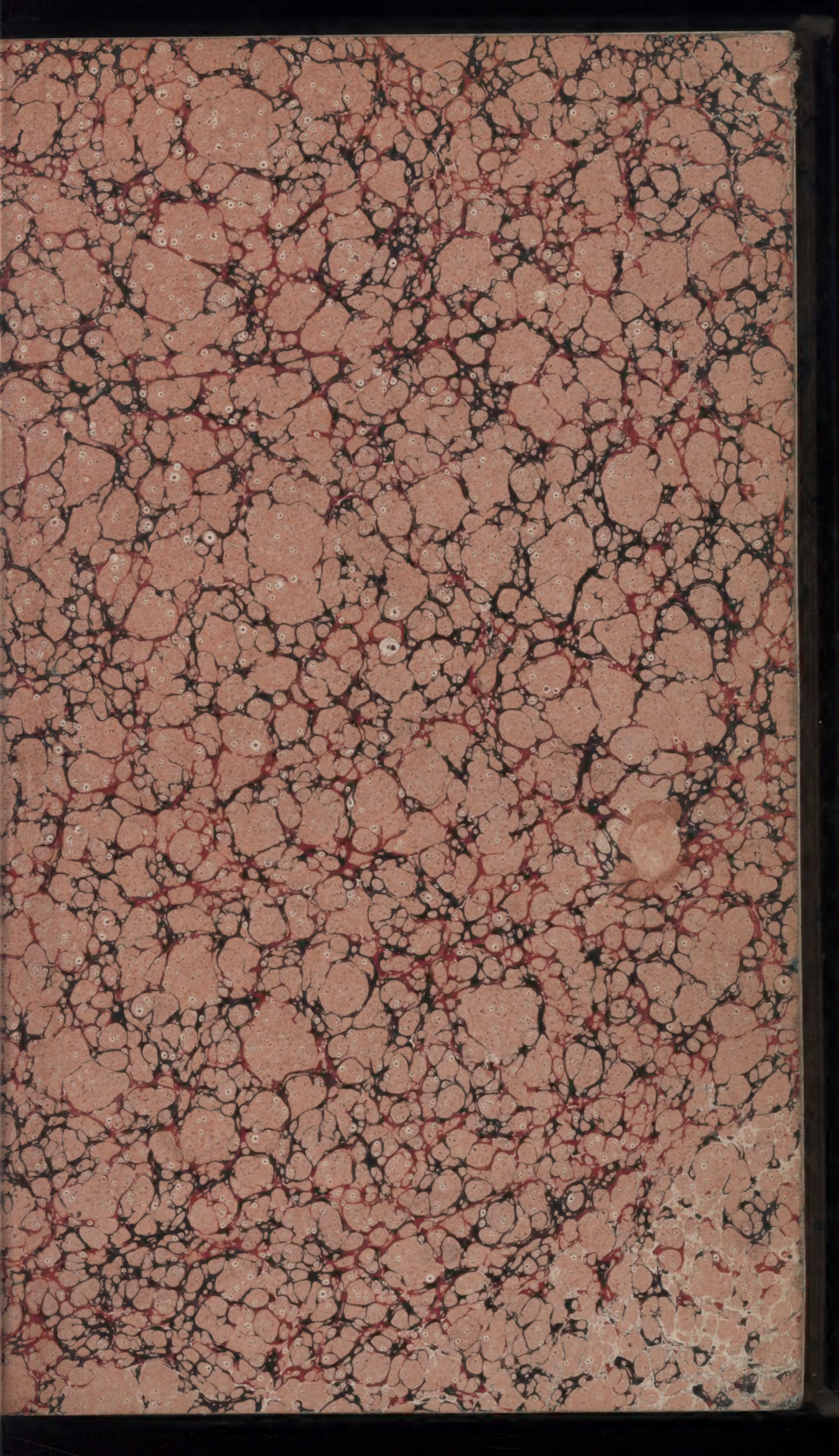



BIBLIOTHECA
RESID. NANC. S.J.



PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.

ÉTUDES

DE

THÉOLOGIE

DE PHILOSOPHIE ET D'HISTOIRE

PUBLIÉES

PAR LES PÈRES CHARLES DANIEL ET JEAN GAGARIN

De la Compagnie de Jésus

AVEC LA COLLABORATION

DE PLUSIEURS AUTRES PÈRES DE LA MÊME COMPAGNIE

NOUVELLE SÉRIE

TOME PREMIER



PARIS

JACQUES LECOFFRE ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

RUE DU VIEUX-COLOMBIER, 29

1859

ÉTUDES

DE THÉOLOGIE

DE PHILOSOPHIE ET D'HISTOIRE

LE SURNATUREL

EN FACE DU RATIONALISME MODERNE

L'époque où nous vivons marquera dans l'histoire comme une de celles qui ont remis le plus de vérités en question, soulevé autour de l'homme le plus de problèmes. L'immense activité des esprits, se déployant sous l'influence d'excitations sans nombre, et d'une culture qui devient tous les jours plus universelle, ne pouvait guère manquer de faire deux choses : d'abord, s'élancer avec ardeur à la conquête du vrai et réaliser chemin faisant de précieuses découvertes; ensuite, dépasser le but en vertu même du mouvement acquis, ébranler les limites consacrées par le temps, déplacer les points de vue, se créer des horizons souvent imaginaires, qui présentent sous un jour incertain ou faux tout le panorama des connaissances humaines. De là pour la science une situation étrange. Parfois étonnée de l'espace qu'elle a parcouru, elle se prend à douter

d'elle-même; puis, quand ces désespoirs sont passés, rendue à la confiance en ses travaux et en ses recherches, elle sent le besoin de se recueillir pour mettre en ordre les richesses acquises, pour tracer la carte des domaines où se sont exercées ses laborieuses investigations. Un grand intérêt s'attache dès lors à tout essai d'organisation et de synthèse. La philosophie a pris cette œuvre à cœur; depuis longtemps elle fait en ce sens de continuelles tentatives; l'encyclopédie du dix-neuvième siècle a-t-elle été définitivement constituée avec ses légitimes divisions et l'attribution faite à chaque science du rôle qui lui est propre? C'est ce qu'il est permis de révoquer en doute.

En présence de ce fait, on est amené à se demander où réside avant tout la grande difficulté du problème. Or cette difficulté, la voici selon nous. Quiconque embrasse d'un regard l'ensemble des connaissances humaines, pour saisir, avec les différences qui les séparent, les mutuelles relations qui les unissent, se trouve immédiatement face à face avec cette grande question : Quels sont les rapports du sacré et du profane? La religion d'une part, la science purement humaine de l'autre, la théologie appuyée sur une base révélée, et la philosophie n'ayant d'autre point de départ que l'évidence, en quelle situation relative sont-elles? Quelle est la place que l'on doit assigner à chacune? Tous les siècles chrétiens avaient pris pour fondement le principe de la subordination. A leurs yeux, l'élément naturel de la science relevait nécessairement de son élément divin; il en résultait pour la philosophie une condition soumise, à la vérité, mais libre et franche dans ses allures; sorte de haute vassalité, assez semblable à celle qui reliait autrefois les grands feudataires au suzerain, et qui, tout en leur imposant la fidélité ou des services proportionnés à leurs ressources, garantissait en même temps à chacun d'eux dans son ressort une pleine indépendance.

La philosophie contemporaine, rejetant cette solution, en a admis une tout opposée : elle a érigé en principe la sécularisation de la science, son émancipation. A l'entendre, trois siècles ont

consommé son divorce avec la théologie révélée ; désormais la science sacrée et la science profane sont deux puissances qui ne peuvent traiter que d'égale à égale, et toute conciliation entre elles ne saurait être solide qu'autant qu'elle consacrera la complète séparation de leurs domaines respectifs. A chacune donc sa sphère, où elle doit en toute liberté exercer son action, sans subordination, sans responsabilité et sans contrôle. Telles sont les protestations soi-disant libérales de la philosophie, derrière lesquelles un esprit attentif découvre des prétentions bien moins modérées encore, car elles ne vont à rien moins qu'à l'absorption absolue de la révélation et de la foi surnaturelle dans la raison et ses développements spontanés.

Une telle transaction est-elle acceptable pour le catholicisme ? L'orgueilleuse science qui la propose est-elle sûre d'elle-même ? Non, sans doute. Et voilà pourquoi, même à ses yeux, la question d'organisation reste toujours pendante. Tandis que la philosophie allemande s'en préoccupe depuis plus d'un siècle, la France, dans son haut enseignement, y revient sans cesse ; le journalisme lui-même se fait l'écho de ces théories ; et quand il veut tenir un langage sérieux au monde, il ne l'entretient guère d'autre chose.

Au milieu de ces conflits, l'Église ne pouvait rester muette. Sur l'invitation de son chef suprême, qui plus d'une fois a signalé ces tendances dangereuses et erronées, l'épiscopat français avait, en différents temps, pris la parole pour protester contre des empiétements illicites. Dernièrement, une voix connue et vénérée, dont je serais heureux d'être un faible écho, a pris à tâche de convaincre le rationalisme, ou du moins de le forcer à lever le masque[1]. Rien ne semble donc plus opportun que de préciser l'objet du débat, de résumer l'état actuel de la controverse, pour amener, s'il est possible, les partisans de la philosophie séparée à une discussion franche et ouverte. L'autorité ecclésiastique, en leur parlant, est demeurée dans les hauteurs qui lui sont propres :

[1] Monseigneur l'évêque de Poitiers, *Seconde Instruction synodale* à son clergé diocésain. Juillet 1858.

l'Évangile à la main, elle les a mis en contradiction avec le dogme et avec les devoirs du chrétien; pour nous qui n'avons pas reçu du ciel le même caractère ni la même mission d'enseigner et de redresser, nous devons descendre sur le terrain où se placent nos adversaires. Reconnaissant donc à la raison sinon toutes ses prétentions, du moins tous ses droits véritables, c'est à elle que nous en appellerons pour revendiquer en faveur de la théologie une place au soleil, et garantir son existence, menacée par un envahissement auquel on n'aurait pas dû s'attendre.

I

Une des prétentions du rationalisme, c'est de garder toute justice envers la religion catholique. Tout en sapant par la base le principe même de la révélation, il affiche pour elle un profond respect; il emprunte au dogme chrétien son vocabulaire, et, donnant aux mots consacrés par la tradition une signification nouvelle, souvent il trouve le moyen d'éblouir les croyants, qui se persuadent entendre leur langue, en même temps qu'il fournit aux initiés une méthode facile pour ramener les plus sacrés mystères de la foi à des théories purement rationnelles. Que si on presse ceux qui se font ses interprètes de s'expliquer et de définir davantage leur doctrine, ils se retrancheront dans leur camp séparé, ils se draperont dans leur manteau de philosophe ou dans leur robe officielle de professeur pour décliner toute responsabilité; c'est-à-dire que, sous prétexte de ne pas engager de discussions théologiques, on se croira le droit d'étendre sur tous les enseignements de la religion les investigations d'une raison indépendante, on prétendra formuler sur toutes choses son opinion de philosophe, sans manquer pour cela à son devoir de chrétien. Telle est la position que se sont faite parmi nous les représentants du rationalisme. Nous croyons que l'argumentation vigoureuse de monseigneur l'évêque de Poitiers l'a rendue désormais impossible. Sur quel titre en effet appuie-

raient-ils une abstention qui équivaut à une négation formelle ? Sur leur condition de *laïques?* On leur a démontré que *laïque* et *païen* ne sont pas synonymes, que nul membre de l'Église de Jésus-Christ n'a le droit de s'excommunier lui-même en s'isolant de la grande famille et en se dépouillant des prérogatives de l'ordre surnaturel. La qualité d'homme du monde ne peut rien changer non plus aux obligations essentielles du christianisme : c'est une contradiction dans les termes qu'un catholique affichant l'indifférence pour la foi révélée. Quant à la profession de philosophe, elle ne fait qu'imposer une nécessité plus stricte de rechercher la vérité et d'en poursuivre l'étude. Donc la science qui recule devant l'examen de la révélation est une science antirationnelle ; elle prend une situation inacceptable, et se trouve en insurrection flagrante contre les préceptes et les enseignements de la raison même. « Mais, poursuit l'illustre prélat, si la philoso-
« phie séparée est antirationnelle, nous avons ajouté en outre
« qu'elle est impossible et purement imaginaire. Cette philoso-
« phie en effet n'est qu'une fiction, si on la considère dans sa
« double prétention d'être une philosophie complète, qui résout
« tous les problèmes de l'homme et de l'humanité pour la vie
« présente et future, et d'être en même temps une philosophie
« indépendante de toute autre autorité que de la pure raison. »
La preuve de cette assertion ressort des faits, puisque, à toutes les époques et de nos jours encore, la science purement humaine s'est montrée impuissante à constituer une religion pour le genre humain. Par conséquent la souveraineté absolue réclamée par elle est une usurpation et une impiété; une usurpation, parce qu'elle confisque l'homme tout entier au profit de la nature et au détriment de la grâce; une impiété, parce qu'elle méconnaît l'autorité de Dieu et les droits sacrés du baptême. Nous regrettons de ne pouvoir donner ici qu'un sommaire de ces pages éloquentes ; aussi bien une sèche analyse ne ferait que les décolorer et les affaiblir. Qu'on les lise avec le calme d'un esprit impartial, et que l'on dise si les philosophes rationalistes ne sont pas

mis en demeure ou de revenir à nous, ou de se déclarer ouvertement hostiles à la religion révélée.

« A la bonne heure, répondront-ils peut-être, au point de « vue où vous vous placez, tous ces raisonnements sont in- « vincibles ; mais nous avons une position retranchée où ils « n'arrivent pas et qu'ils ne sauraient nous contraindre d'a- « bandonner. Hommes de la raison, on ne triomphera de nous « qu'en nous démontrant, à l'aide de sa seule lumière, que « nous sommes déraisonnables. Or jusqu'ici qu'avez-vous « prouvé? Que notre conduite est antirationnelle? Oui, à la « condition que l'hypothèse d'où vous partez soit admissible. « Vous posez comme un fait la révélation surnaturelle, et vous « venez nous dire : Philosophe, tu manques à ta mission, si « tu refuses de te soumettre. Le philosophe vous répond que « la base sur laquelle vous vous appuyez est ruineuse ; que « la révélation surnaturelle n'existe pas ; qu'au tribunal de la « raison, elle est depuis longtemps convaincue d'impossibilité. » Telle est, nous n'en doutons pas, la réponse du rationalisme. La donnera-t-il ouvertement? peut-être. Du moins il la formulera dans le secret de sa pensée, et, grâce à cette échappatoire qu'il s'est ouverte, il prétendra sans doute demeurer inexpugnable. Nous ignorons si l'éloquent successeur de saint Hilaire suivra nos adversaires sur ce terrain ; voilà pourquoi nous essayerons de dessiner nettement leur tactique et de montrer la faiblesse de ce dernier abri où ils pensent être complétement à couvert.

Il est vrai, quand nous cherchons à établir les devoirs de la philosophie par rapport à la science révélée, nous admettons nécessairement celle-ci comme science distincte et indépendante. Or c'est à ce premier pas qu'on nous arrête, pour nous opposer une fin de non-recevoir, qui consiste dans une négation formelle. En effet, nous dit-on, une science ne peut exister qu'autant qu'elle a son objet propre et qu'elle l'atteint par un procédé de l'intelligence. Or la théologie n'a pas d'objet spécial, le procédé qu'on lui suppose est en contradiction avec les lois de l'esprit hu-

main. Il faut donc conclure que son existence est une chimère.

Et d'abord, quelle pourrait être la matière assignée à la théologie en tant que distincte et indépendante? Tout ce qu'elle traite est déjà du ressort et de la juridiction d'une autre science. Car la théologie n'est que l'expression systématisée de la religion; or écoutons ici l'école allemande, dont les théories sur ce point ont été adoptées par les rationalistes français :

« Comme la religion, la philosophie a pour objet Dieu, qui « seul est la vérité ou la réalité, et les rapports du monde, ou de « la nature et de l'esprit, avec Dieu... Ce que la religion possède, « la philosophie sait comment elle le possède et comment elle le « sait. Toute la différence entre l'une et l'autre est dans le mode « de la connaissance. Comme pensée intelligente, la philosophie « a sur la théologie *supra-naturaliste* l'avantage de la compren- « dre et de se comprendre elle-même : elle est une autre forme, « une forme plus avancée de la religion, elle en est la *conscience* « *pensante*. » Telle est la doctrine de Hegel, résumée par un fidèle interprète[1]. Et comment pourrait-on s'expliquer les choses autrement, puisque de l'homme à Dieu une voie unique de communication est ouverte? « Le seul moyen qui nous soit donné de « nous élever jusqu'à l'Être des êtres, sans éprouver d'éblouisse- « ment ni de vertige, c'est de nous en rapprocher à l'aide du divin « intermédiaire, c'est-à-dire de nous consacrer à l'étude et à « l'amour de la vérité, à la contemplation et à la reproduction « du beau, surtout à la pratique du bien[2]... La raison est le mé-

[1] Voyez M. Charles de Rémusat, *Examen critique de la Philosophie allemande.* (*Mém. de l'Académ. des Scienc. moral. et pol.*, t. V, p. 327-329.)

[2] M. Cousin, *Du Vrai, du Beau et du Bien*, leç. V. L'auteur semble se rapprocher de nous, lorsqu'il dit : « L'objet que se proposent les rationalistes est « de bannir le surnaturel du christianisme, comme si une religion ne se dis- « tinguait pas d'un système philosophique, précisément en tant qu'elle admet « une donnée surnaturelle et au-dessus de toute controverse, tandis que la « philosophie ne cherche que des vérités naturelles, à l'aide de la seule lumière « naturelle. Messieurs les rationalistes ne se doutent pas qu'ils font en sens « contraire la même entreprise que les méthodistes et les ultra-catholiques, « deux sortes de personnages qui se battent sur tout le reste, mais s'entendent à

« diateur nécessaire entre Dieu et l'homme, ce Λόγος de Pytha-« gore et de Platon, ce Verbe fait chair qui sert d'interprète à « Dieu et de médiateur à l'homme, homme à la fois et Dieu « tout ensemble [1]. » Où donc trouver la ligne de démarcation entre les doctrines religieuses et celles de la philosophie? Elle n'est pas dans les choses, mais dans la manière de les proposer : « Un « autre auditoire, d'autres formes, un autre langage [2]. » Assurément, il n'y a pas là de quoi constituer deux branches distinctes dans l'ordre de la connaissance. Aussi le temps est-il venu que « la science s'accoutume à prendre son bien partout où elle « le trouve [3]. » Jusqu'à ce jour, la position de la philosophie vis-à-vis de la foi n'a pas été normale. La religion est un fait qui répond au premier besoin de l'homme, et qui, bien que diversifié dans ses formes, est pour le fond partout identique. Il doit donc, comme tous les autres, être soumis à l'examen de la raison. Et qu'on ne s'y trompe pas : « Expliquer la religion, ce n'est pas la « commenter à la façon du moyen âge ; ce n'est pas la concilier, à « la manière du dix-septième siècle, avec un système particulier « de philosophie, ce n'est pas non plus la nier ou la combattre, « comme le siècle dernier ; c'est lui appliquer sans réserve et « sans arrière-pensée la méthode générale des recherches scien-« tifiques ; c'est la considérer comme un fait naturel, qu'il faut « observer, analyser, ainsi qu'un autre fait, et subordonner en-« suite à des lois inséparables de l'esprit humain [4]. » Telle est

« merveille pour proscrire et étouffer la philosophie, en s'efforçant de la réduire « à la religion. Par un travers opposé, le rationalisme tend à absorber et à « faire disparaître la religion dans la philosophie. Des deux côtés, égale erreur, « égal excès, égal danger. La religion et la philosophie sont deux ordres de « pensées qui diffèrent depuis le commencement du monde, et qui différeront « jusqu'à la fin des temps. » (*Promenade philos. en Allemagne. Revue des Deux Mondes*, 1er octobre 1857.) Voilà qui est bien, pourvu que la religion soit un ordre de pensées que la raison avoue, et non de pensées *qu'enfante l'enthousiasme*, et qui sont accompagnées *d'éblouissement et de vertige.*

[1] M. Cousin, *Fragm. philos.*, 3e édit., p. 78.

[2] *Id., Du Vrai*, 5e édit., p. 431.

[3] M. Renan, *Études d'Histoire religieuse*, ch. v, p. 197.

[4] M. Franck, *De la Certitude*, Introduct., p. 95.

la sentence qui, en dépouillant la théologie de tout domaine propre, l'adjuge elle-même tout entière à la raison et l'absorbe dans la philosophie.

D'ailleurs, si la théologie pouvait avoir un objet à part, ce serait assurément le surnaturel. Or le surnaturel est impossible. Cette assertion, à force d'être répétée de mille manières, finit par trouver créance, et par prendre dans un grand nombre d'esprits la place d'une vérité incontestable. Certains écrivains y voient un de ces axiomes évidents par eux-mêmes, que nul ne doit chercher à démontrer, comme aussi personne n'est admis à en demander la preuve. Pour eux tout sera conclu lorsque arrivés devant un fait ou un dogme qui dépasse l'ordre de la nature, ils auront dit : « Ce fait, cette explication sont en dehors de la critique. » Cependant ce fondement lui-même, sur lequel on élève tout le système, quelle solidité présente-t-il ? Depuis que l'homme se connaît, le surnaturel est en possession de sa croyance ; sera-t-on reçu à l'exproprier sans fournir contre lui aucune pièce de conviction et sans apporter aucun titre ? Quelque confiance qu'ait la philosophie dans la puissance de son affirmation, elle sent parfois la nécessité de se fortifier sur ce point. Nous trouvons chez elle des essais de démonstration, dont nous sommes réduits à chercher çà et là les éléments épars ; car rarement elle ose établir sur ces matières une discussion en règle.

Le premier fait que l'on invoque contre le surnaturel, c'est qu'il perd tous les jours du terrain au milieu de nous. « Le surnaturel, dit-on, est le domaine de l'imagination ; ce domaine « diminue à proportion que celui de la raison augmente... Il y « avait autrefois une physique surnaturelle, où les phénomènes « du monde extérieur étaient expliqués par des causes indépendantes des propriétés et des lois de la matière. Il y avait une « astronomie surnaturelle, que l'on consultait avec non moins de « terreur que de curiosité sous le nom d'astrologie ; une politique surnaturelle, qui représentait le pouvoir comme une dé- « légation de Dieu ; un droit surnaturel, qui avait pour base non

« la justice, mais la foi, et punissait des crimes imaginaires, tels « que la sorcellerie et la magie, par des supplices réels ; il a « même existé une médecine surnaturelle, où les remèdes étaient « l'exorcisme, les amulettes, les invocations ; et les maladies, « des démons. Pourquoi tout cela a-t-il disparu ? Parce que, à « mesure que la nature a été mieux connue, que l'homme a vu « plus clair dans la nature et dans lui-même, la foi a été obligée « de céder à l'évidence et l'imagination à la réalité [1]. »

De plus, quand il est question de surnaturel, ou l'on veut dire le *merveilleux*, ou bien on veut parler d'un ordre constitué au-dessus de l'ordre de la nature, et de dogmes reçus par une voie autre que le procédé ordinaire de la raison. Or la saine philosophie ne peut s'accommoder ni d'un sens ni de l'autre. « Plus on « pénétrera les origines de l'esprit humain, plus on comprendra « que dans tous les ordres le miracle n'est que l'inexpliqué ; que « pour produire les phénomènes de l'humanité primitive, il n'a « pas été besoin d'un Dieu toujours immiscé dans la marche des « choses, et que ces phénomènes sont le développement régulier « des lois immuables, comme la raison et la perfection [2]... Depuis « qu'il y a de l'être, tout ce qui s'est passé dans le monde des « phénomènes a été le développement régulier des lois de l'être, « lois qui ne constituent qu'un seul ordre de gouvernement, la « nature, soit physique, soit morale. Qui dit au-dessus ou en « dehors des lois de la nature dans l'ordre des faits, dit une con- « tradiction, comme qui dirait *surdivin* dans l'ordre des sub- « stances [3]. » En effet « la nature, si l'on conserve à ce mot toute « l'étendue de sa signification, n'est-ce pas tout ce qui est? N'est- « ce pas l'ensemble des phénomènes et des êtres ? Les rapports « qui existent entre ces phénomènes et ces êtres, ou les lois qui « les font dépendre les uns des autres, forment ce que l'on ap- « pelle l'unité de la nature, et justifient parfaitement le terme

[1] M. Franck, *De la Certitude*, Introd., p. 97.
[2] M. Renan, *Études d'Hist. relig.*, p. 199.
[3] *Id., ibid.*, p. 206.

« collectif sous lequel ils sont compris. Il est donc impossible de « comprendre que quelque chose existe en dehors ou au-dessus « des lois de la nature [1]. »

« Qu'appelle-t-on, poursuit un autre écrivain, ordre surna- « turel? Dieu et la création, voilà tout ce qui est ; hors de là, rien « n'est possible. Dieu a son essence et ses lois propres. La créa- « tion a son essence et ses lois propres, dérivées de l'essence et des « lois de Dieu... Les relations nécessaires, permanentes, qui « existent entre Dieu et la création, n'altèrent ni l'essence respec- « tive ni les lois de l'un et de l'autre ; au contraire elles résul- « tent de ces lois et de cette essence même. Il n'y a donc que « deux ordres, c'est-à-dire deux modes généraux d'existence pos- « sibles : le mode d'existence de Dieu, le mode d'existence de la « création, également *naturels* ou conformes à la *nature* et à l'es- « sence de Dieu, à la *nature* et à l'essence de la création. Tout « autre ordre qu'on s'efforcerait d'imaginer, ou ne serait qu'une « incompréhensible illusion de l'esprit, ou impliquerait la né- « gation soit de Dieu, soit de la création, en détruisant et leur « essence et leur caractère distinctif [2]. » Considérez, nous dit-on encore, les deux seules explications possibles de l'origine des choses. Si l'on admet la grande cause créatrice, elle est esclave des lois qu'elle a fixées, selon le mot de Sénèque : *Semel jussit, semper paret.* Si l'on veut que le monde se soit organisé sous l'empire des lois innées de la matière et de la vie, qui peut commander une dérogation aux lois qui en résultent [3]?... « Dès qu'on élimine d'un fait l'action naturelle de « l'agent par qui ce fait paraît s'accomplir, il ne reste plus pour « l'expliquer que l'action immédiate et surnaturelle de Dieu. « Mais, arrivé là, on rencontre une contradiction absolue, car le « fait même oblige à concevoir tout ensemble et la puissance « qui agit pour l'accomplir et le terme de son action distinct

[1] M. Franck, *De la Certitude*, Introd., p. 96.
[2] Lamennais, *Esquisse d'une Philosophie*, t. II, p. 81.
[3] M. Babinet, *Études et lectures sur les Sciences d'observation*, t. II, p. 27.

« d'elle. La puissance est divine, infinie, surnaturelle en ce « sens; le fait est contingent, fini, naturel en ce sens; il a sous « ce rapport des conditions d'existence aussi nécessaires que « celles de Dieu même, et ces conditions d'existence sont préci- « sément ce qu'on appelle les lois naturelles... Nier la cause im- « médiate et naturelle d'un fait, c'est nier ce fait même, car cette « cause n'est que la condition, le mode essentiel et nécessaire de « son existence. Prouver un fait supposé miraculeux, c'est prouver « qu'il n'est pas miraculeux ou hors de la nature et de ses lois [1]. »

Dès lors aussi l'hypothèse d'une révélation supérieure aux lois ordinaires de la connaissance et de la pensée est également convaincue de mensonge, puisqu'elle conduit nécessairement à en chercher la preuve dans un ordre de faits en dehors des lois de la création. « Sitôt que par un point on sort de l'ordre naturel, « on est obligé d'en sortir par tous les autres [2]. »

Et puis quel pourrait être l'avantage de cette révélation? Les dogmes reçus par cette voie ne peuvent s'assimiler à la raison qu'autant qu'ils lui sont conformes. Dans ce cas, nous ne sortons pas de l'ordre naturel; et si cette assimilation n'a pas lieu, la formule de la foi ne sera qu'un vain mot, un son vide de sens, un pur symbole qui ne correspond à aucune idée. Sorte de « dépôt « cacheté que l'on peut garder toute sa vie sans être plus riche, « et que malgré cela on s'obstine à conserver, parce que la main « dont on croit le tenir répond de sa valeur [3]. » Qu'en conclure, sinon que le procédé que l'on suppose en admettant des vérités surnaturelles est en désaccord absolu avec les lois de notre esprit, et que « là où s'arrête la raison, il n'y a plus de voie pour l'in- « telligence humaine [4]. »

Dire que la révélation aura pour objet des vérités inaccessibles,

[1] Lamennais, *Discussions critiques et pensées diverses sur la Religion et la Philosophie*, p. 63.

[2] *Id., ibid.*, p. 60.

[3] M. Franck, *De la Certitude*, Introd., p. 77.

[4] M. Hauréau, *De la Philosophie scolastique*, t. I, p. 220.

parce que, tout en nous présentant une idée nette et claire, elles ne sauraient être comprises de nous d'une manière complète, ce n'est pas constituer une classe de notions à part, spécifiquement différentes des autres[1]. Dire que ce sont des *mystères*, c'est se placer aussitôt en dehors de la science. En effet, l'incompréhensible est avoué par la philosophie, parce que la raison humaine reconnaît ses limites ; mais il n'en est pas de même des mystères. Les mystères sont le contenu de propositions qui ne sont pas prouvées, qui ne portent pas de sens précis à la pensée, et qui impliquent des contradictions dans les termes. De ces trois caractères, le premier et le second font que cette doctrine est un pur non-être en philosophie, le troisième fait qu'elle est la négation même de la philosophie, puisqu'elle est la négation de l'autorité de la raison[2]. Enfin « la philosophie repose sur le libre examen, « elle est donc tout au moins susceptible de changement, car « elle s'avance peu à peu vers la vérité et ne la découvre pas « tout entière du premier coup. Orthodoxe aujourd'hui, elle peut « cesser de l'être demain. Un philosophe qui veut rester chrétien « doit se tenir prêt à renoncer à la raison le jour où la raison lui « paraîtra s'écarter de l'orthodoxie[3]. » Le voilà donc condamné à ne jamais entrer dans ce sanctuaire. Cependant, par grâce, on veut bien le lui ouvrir, mais à une condition qui, dans la pensée du rationalisme, est équivalente à une exclusion totale : « Un chrétien « peut être philosophe, pourvu que, suivant la formule consacrée, « il considère la philosophie comme servante de la théologie[4]. »

Le surnaturel écarté comme un non-sens et une contradiction, si vous demandez au rationalisme une explication des faits, il est

[1] Lamennais, *Discussions*, etc., p. 69.

[2] Ainsi parlait, M. Jules Simon dans la 1re édition de la *Religion naturelle*, p. 233-234. Dans la 3e édition, sans rien rétracter, et en niant que son ouvrage ait été agressif, il se contente de dire : « Quand, pour obéir à un pré« cepte religieux, on se contraint à admettre, par un effort de volonté, un « dogme qui *répugne* à la raison, il y a en effet du mérite dans ce sacrifice, au « point de vue de la religion qui l'impose. » (IIe part., c. III, p. 208.)

[3] *Id.*, *Religion naturelle*, 3e édit., Préface, p. 3.

[4] *Id.*, *ibid.*

prêt à la fournir, et c'est précisément ce qui achève d'exclure la théologie, telle que nous l'entendons, de la liste des sciences. Qu'est-ce en effet, d'après lui, que la révélation ? Un développement naturel et spontané de l'âme humaine qui se porte de son mouvement propre vers l'infini, et le saisit sous une forme mystérieuse ; une sorte d'*instinct du divin*, l'action de je ne sais quel sens intérieur, qui, dans la classification des facultés, doit moins être rapporté à la raison qu'à la sensibilité [1]. Il faut reconnaître dans l'homme des instincts religieux, des facultés religieuses, comme il y a des facultés poétiques ; ce n'est pas là un fait transitoire, mais constant, et qui se reproduit à toutes les époques. La philosophie a pour condition l'évidence; mais l'évidence ne brille pas sur tout ce qui est. L'idée de Dieu est, à proprement parler, un acte de foi. Ainsi la religion trouve dans l'humanité des racines indestructibles, à savoir la croyance dans l'infini, le principe d'autorité, le sentiment et l'imagination. « Il est bien « permis à quelques natures d'élite, après avoir acheté ce privi« lége par de longs et d'opiniâtres efforts, d'aimer, de compren« dre la vérité sous sa forme la plus austère, de la chercher dans « le monde abstrait des idées, et d'y attacher toute leur vie ; « mais chez la majorité des hommes, la raison ne se sépare pas « de l'imagination et du sentiment. Il faut que l'idée que l'on « veut introduire dans leur esprit soit en même temps un être « réel, capable d'émouvoir leur âme, d'exciter leur crainte ou « leur amour, sur qui non-seulement leurs pensées, mais leurs « regards puissent se reposer, et dont les traits, fixés par la tra« dition et par l'art, leur offrent un objet de facile contemplation. « Or il n'y a que la religion qui leur présente cette harmonieuse « unité [2]. » Le propre de la foi, c'est donc de s'attacher au symbole, comme le propre de la réflexion est d'en dépouiller l'idée pour la contempler dans sa lumière pure. « Le christianisme est

[1] Cf. *Dictionnaire des Sciences philosophiques*, art. *Sensibilité*. — M. Saisset, *Essai sur la Philos. et la Relig.*, p. 297, etc.

[2] M. Franck, *De la Certitude*, Introd., p. 202.

un mouvement qui ne prend pas sa source dans la pensée, mais dans l'instinct du bien [1]. »

Veut-on, d'après cette théorie, se rendre compte de l'établissement d'une religion dans le monde ? Écoutons encore le rationalisme. « Une religion est une doctrine qu'établissent deux facultés, l'inspiration et la foi. L'inspiration la fonde, et la foi la « propage ; l'inspiration suscite ses auteurs, et la foi lui attire ses « fidèles. Au commencement, il se rencontre des hommes qui se « déclarent en commerce avec le monde surnaturel ; ils voient « Dieu, ils pénètrent sa nature, une voix intérieure leur dicte un « symbole nouveau, et voilà qu'une métaphysique et une morale « tout entières se lèvent devant leur esprit, ils subissent l'ascen-« dant invisible du Dieu qui leur parle. Ils montrent aux hommes « le ciel où ils ont été ravis, ils répètent les paroles divines qu'ils « ont entendues, et de cette vision primitive, publiée par une « prédication ardente, attestée par des sacrifices héroïques, con-« firmée par un genre de vie extraordinaire, naît la religion [2]. »

Voilà donc un fait constaté, la religion est un produit du sentiment ; dans la foi, c'est le cœur qui agit, et non l'intelligence ; l'assentiment que nous donnons au dogme révélé n'est point précédé d'une démonstration que la raison puisse saisir, il est le résultat d'un enthousiasme irréfléchi, d'une croyance aveugle et immédiate. Suivant la philosophie allemande, à qui l'on doit cette théorie, l'activité de l'âme humaine a deux développements parallèles, la science et le sentiment, à chacun desquels correspond un double objet, savoir le monde des corps et la sphère de l'intelligible. Or de même que la science, en appliquant à l'un et à l'autre le procédé qui lui est propre, engendre successivement la *connaissance empirique* et la *philosophie :* de même le sentiment, promis par la douleur et le plaisir en présence des phénomènes, produit l'*esthétique;* établi en communication avec l'infini par l'aspi-

[1] Ritter, *Histoire de la Philosophie chrétienne*, liv. I, Introd., p. 13.

[2] M. H. Taine, *D'un nouvel Essai de Philosophie religieuse*. (*Revue des Deux Mondes*, 1er août 1855.)

ration et l'amour, il donne naissance à la *religion*. Du reste, l'harmonie étroite qui existe entre les facultés de l'âme humaine explique suffisamment les relations mutuelles que l'histoire constate entre ces divers développements : « C'est une condition nécessaire pour la philosophie que l'homme dirige ses désirs et « ses penchants vers quelque chose de plus élevé, et, dans ces « dispositions, il se trouve déjà un élément religieux. On ne peut, « par conséquent, se représenter l'influence de la religion sur la « philosophie que comme l'influence d'une tendance de l'esprit « sur les connaissances qu'il possède [1]. » A ce compte, ni la nécessité de la religion, ni même une certaine préséance qu'on lui reconnaît ne seront contestées ; c'est elle qui aura le pas dans l'ordre chronologique, c'est elle qui exercera sur les masses l'influence la plus étendue. « Tant que la vie terrestre ne donnera « pas le parfait bonheur, tant qu'il y aura dans l'homme, avec la « raison qui médite sur les mystères de l'éternité, l'imagination « qui en anticipe la connaissance, et le cœur qui tressaille en pré« sence de l'inconnu, et cette inquiétude mystérieuse et profonde « qu'aucun raisonnement ne peut entièrement satisfaire, la reli« gion sera le sentiment le plus sublime du cœur humain et le « ressort le plus puissant de la vie sociale [2]. » C'est donc elle qui fera prendre l'essor à l'humanité, et qui, par la sublimité de son vol, l'entraînera vers une région où la science pourra se déployer plus à l'aise : son rôle sera, si l'on veut, de donner des ailes à l'esprit, mais les yeux ne lui appartiennent pas, le regard de la réflexion n'est pas son partage ; et « si l'homme se contentait « de cet instinct confus, il resterait plongé dans une éternelle « enfance. » D'où l'on conclut que « la religion et la philosophie « sont produites par des facultés qui s'excluent et par des

[1] H. Ritter, *Considérat. général. sur l'idée et le développement historique de la Philosophie chrétienne*, traduct. de Michel Nicolas, p. 19.

[2] M. Saisset, *la Philosophie et la Renaissance religieuse*. (*Revue des Deux Mondes*, 15 mars 1853.) — Cf. M. Damiron, *Discours sur les rapports de la raison et de la foi*.

« méthodes qui réciproquement se déclarent impuissantes [1]. »

Ces prémisses établies, il n'est pas difficile de décider à qui appartiendra l'examen et le contrôle. Durant les siècles qui ont précédé, la philosophie et la théologie ont pu essayer successivement diverses positions relatives ; aujourd'hui une seule est possible, celle qui soumet tout le reste à cette « lumière des lu« mières, » que l'on peut définir « l'explication de toutes choses [2]. » — « La philosophie applique et pénètre la méthode dans toute « sa généralité... Elle voit à la fois le point de départ et le centre « et le but : elle seule peut donc montrer le chemin aux autres « sciences, elle seule a le secret tout entier de la vie de l'homme. « De là cette indépendance absolue de la philosophie, qui ne re« lève que d'elle-même ici-bas, et n'a de lois à recevoir de per« sonne; et qui, représentée par un Socrate, enseignée par un « Platon, réunit et achève toutes les perfections, non pas que « l'homme puisse rêver, mais que l'homme puisse atteindre [3]. » « Une philosophie au service de la croyance ecclésistique est donc « une absurdité [4], » car « la philosophie conservera toujours l'am« bition de tout dominer; sa définition même renferme l'idée d'une « suprématie universelle. Il ne faut pas que le philosophe reçoive « des lois, mais qu'il en donne [5]. »

Résumons en deux mots cette longue exposition, à laquelle j'ai voulu laisser sa physionomie. Le surnaturel est contraire et à la notion de nature qui s'étend à tout ce qui est, et à l'essence de Dieu qui ne peut agir que d'après ses lois propres, et aux conditions du fini qui ne saurait exister que selon ses propriétés nécessaires. Quant à la croyance du genre humain, c'est un fait universel qui s'explique par l'ascendant de l'imagination et le développement de la sensibilité, ou du moins par ce mouvement

[1] M. H. Taine, article cité plus haut.

[2] M. Cousin, *Histoire de la Philos.*, II[e] série, t. I, p. 18. — *Du Vrai*, etc., XVII[e] leçon., p. 454, 5[e] édit.

[3] M. Barthélemy Saint-Hilaire, *École d'Alexandrie*, Préface, p. 21.

[4] H. Ritter, *Histoire de la Philos. chrét.*, liv. I, Introd., p. 23.

[5] MM. Jacques, Simon et Saisset, *Manuel de Philosophie*, p. 4.

spontané et primitif de l'intelligence que la réflexion corrige et épure. Donc, élimination du surnaturel, subordination entière de la théologie à l'examen rationnel et philosophique, telle est la double thèse de nos adversaires. Les limites de ce travail m'obligent à me restreindre à la discussion du premier point, encore ne pourrai-je traiter pour cette fois le sujet dans toute son étendue. Quant à l'intérêt qui s'y attache, s'il pouvait paraître douteux, j'en référerais à ce jugement d'un écrivain et d'un penseur illustre : « Quelle est au fond, et religieusement parlant, la question suprême qui préoccupe aujourd'hui les esprits ? C'est la question posée entre ceux qui reconnaissent et ceux qui ne reconnaissent pas un ordre surnaturel, certain et souverain, quoique impénétrable à la raison humaine; la question posée, pour appeler les choses par leur nom, entre le *supernaturalisme* et le *rationalisme*. D'un côté, les incrédules, les panthéistes, les sceptiques de toute sorte, les purs rationalistes; de l'autre, les chrétiens. Parmi les premiers, les meilleurs laissent subsister dans le monde la *statue de Dieu*, s'il est permis de se servir d'une telle expression, mais la statue seulement, une image, un marbre. Dieu lui-même n'y est plus. Les chrétiens seuls ont le Dieu vivant[1]. »

II

Vous dites : Il n'y a pas de surnaturel. Et quand on vous demande le motif de cette exclusion, vous répondez : Le surnaturel répugne, il renferme une contradiction évidente. La question est donc nettement posée : cette notion du surnaturel tel que l'entend et l'explique le christianisme est-elle, oui ou non, inacceptable pour la raison, et évidemment inadmissible ? Tant que l'affirmative n'est pas clairement démontrée, tant qu'il y a du doute, le rationalisme est dans son tort ; car le surnaturel possède, il a pour lui la consécration du temps et l'assentiment du genre hu-

[1] M. Guizot, *Méditations et Études morales,* Préface, p. 1.

main; il s'impose par des faits que lui seul explique et dont la philosophie ne parvient pas à rendre raison d'une manière satisfaisante; du moins il provoque l'examen, et met tout esprit sérieux en demeure de considérer attentivement les titres qu'il présente à sa croyance. Or osera-t-on soutenir que les essais de démonstration qu'on vient de lire constituent une preuve irréfragable de son impossibilité? La sentence portée par le rationalisme a-t-elle été éclairée de tous les genres de témoignages indiqués par la nature même de la cause? Cette notion appartient à la religion révélée; l'a-t-on reçue de ses mains telle qu'elle la défend? l'a-t-on analysée, pour la résoudre en ses éléments primitifs, et constater s'il y avait lutte entre les divers concepts dont elle est formée? Je cherche ce travail consciencieux, préliminaire obligé d'une suppression si grave, et je ne le trouve pas. La philosophie n'a, en cette matière, que des affirmations tranchantes, de dédaigneuses fins de non-recevoir, nulle part une discussion profonde, suivie, qui mette en droit de dire que le procès est définitivement clos, et qu'il n'y a pas lieu à en demander la révision. Quelques objections ont été, nous l'avons vu, jetées en avant, moins pour établir ce qu'il fallait démontrer, que pour servir de sauf-conduit à une assertion dénuée de preuves. Ces objections ne sont pas nouvelles. Il aurait suffi d'ouvrir la *Somme* de saint Thomas pour les y rencontrer à la première page. Écoutons et comparons. « Il semble, s'oppose à lui-même le saint docteur, qu'il « n'est pas nécessaire de reconnaître une science en dehors « de la philosophie. En effet, ce qui est au-dessus de la raison « n'est pas accessible à l'effort de l'intelligence. Or tout ce que la « raison peut concevoir est traité suffisamment par la philoso- « phie; une science surajoutée à celle-là est donc nécessairement « superflue. En outre la science ne peut avoir pour objet que « l'être, car, ce qu'elle atteint, c'est le vrai, et le vrai se confond « avec l'être. Or l'investigation philosophique embrasse tout ce « qui est, y compris Dieu, puisqu'une branche de son enseigne- « ment s'appelle la théologie ou la science divine. Nulle nécessité

« n'existait donc de constituer un autre corps de doctrine en de-
« hors de la doctrine naturelle. » (I p., *Q*. I., *a*. 1.) Je le demande, au treizième siècle comme au dix-neuvième, les prétentions de la philosophie incrédule ne sont-elles pas les mêmes ? Ne cherche-t-elle pas à exclure le surnaturel comme ne pouvant s'assimiler à la raison, et par conséquent comme inacceptable ? Ne se donne-t-elle pas en même temps pour *l'explication de toutes choses*, et ne relègue-t-elle pas dans le néant l'objet qu'elle ne saurait atteindre ? Cette séduisante ambition de se rendre compte de tout par les seules forces de la nature, qui fait le fond du rationalisme moderne, ce reproche adressé aux croyants de procéder par enthousiasme et d'accepter une foi immédiate avant l'examen rationnel, étaient précisément ce qui avait entraîné saint Augustin jeune encore dans les erreurs du manichéisme. « Vous
« le savez, dit-il, mon cher Honoratus, la seule cause qui me fit
« tomber entre les mains de ces malheureux, c'est qu'écartant
« toute autorité redoutable, ils prétendaient, par les seules lu-
« mières de la raison pure, introduire leurs auditeurs jusqu'à
« Dieu, et les délivrer de toute erreur. Quel autre motif aurait
« pu m'engager, pendant près de neuf ans, à mépriser la religion
« que j'avais sucée avec le lait maternel, pour suivre et écouter
« assidûment ces hommes, sinon le reproche qu'ils nous faisaient
« de céder à des craintes superstitieuses, de nous laisser impo-
« ser le joug de la foi avant l'aveu de la raison; tandis qu'eux au
« contraire ne commandaient aucune croyance dont la vérité
« n'eût été préalablement discutée et démontrée.» (*De utilit. credend.*, c. II.) Voilà bien encore le langage de tous les adversaires de la révélation à notre époque. Chose étrange ! l'école qui de nos jours se rapproche le plus des théories manichéennes rétorque contre le rationalisme spiritualiste les arguments de celui-ci à l'adresse de la religion révélée. C'est ce que sont réduits à constater ceux même qui ne partagent pas nos convictions. « Il faut
« voir, nous disent-ils, avec quelle ironique pitié quelques sa-
« vants parlent des efforts de la raison pour dépasser la nature,

« et avec quelle confiance ils se vantent d'avoir chassé de la « science le surnaturel, n'entendant point par là le miraculeux, « mais l'invisible. Les mathématiciens demandent à le calculer, « les physiciens à le peser, les physiologistes à le disséquer; et « ils ne voient point que s'il existe, c'est à la condition de n'être « ni calculable, ni mesurable, ni décomposable. Les sciences « méritent sans doute l'admiration... Malheureusement l'orgueil « les égare. Quand certains savants veulent porter un coup mortel « à la métaphysique, ils disent que c'est une affaire de sentiment. « C'est comme s'ils disaient : c'est un rêve, un nuage, un je ne « sais quoi qui ne regarde pas les hommes sérieux[1]. » Ainsi, le surnaturel supprimé, l'œuvre de démolition ne s'arrêtera pas en si beau chemin; tout ce qui ne tombe pas sous l'observation sensible devra au même titre ne plus être compté au nombre des réalités; et la philosophie incrédule aura posé des prémisses dont la dernière conclusion sera de la faire disparaître elle-même du catalogue des connaissances humaines.

Les choses en étant à ce point, les défenseurs du christianisme n'ont-ils pas le droit de se renfermer dans un silence plein de dignité, et d'attendre? Le rationalisme n'a rien prouvé, il n'a soulevé contre la révélation aucune difficulté qui n'ait été déjà résolue depuis des siècles. Que la polémique religieuse se rassure donc; la base où elle s'appuie n'a point été ébranlée, et, par conséquent, les preuves qu'elle a fait valoir conservent toute leur force.

Mais le dogme chrétien ne craint pas la lumière. Loin de s'effrayer d'un examen sérieux et approfondi, volontiers il le provoque. Car, si tant d'esprits cherchent à le repousser, la raison en est le plus souvent que ce dogme leur est inconnu, ou du moins qu'ils ne l'aperçoivent qu'à travers le prisme de fausses idées. En effet la notion du surnaturel se compose d'idées simples et élémentaires. Son exposition, destinée au peuple, pourrait se

[1] M. Paul Janet, *la Cité de Dieu au dix-neuvième siècle.* (*Revue des Deux Mondes*, 15 mars 1856.)

réduire à un petit nombre de propositions faciles à saisir, et qui porteraient la conviction avec elles. Cependant, comme nous avons affaire aux esprits cultivés, nous ne craindrons pas d'entrer dans des développements plus étendus, afin de ne laisser derrière nous, s'il est possible, aucune place au doute et à l'incertitude.

Que la notion du surnaturel soit ou non de celles que la raison peut se créer à elle-même par ses propres forces, ce n'est pas la question ; cette notion existe, c'est un fait ; il faut la recevoir telle que le christianisme la conçoit et l'explique. Répond-elle, dans l'ordre actuel, à une réalité ou à une possibilité pure ? peu importe encore au point de vue où nous sommes ; car le débat élevé entre nous a pour but de reconnaître si elle implique une contradiction dont l'intelligence humaine ait l'évidence. Il y a dans la notion du surnaturel certains caractères généraux qui en forment comme l'essence ; d'autres, plus spéciaux, nous révèlent sa condition intime. Je me borne en ce moment aux premiers. J'entends donc par *surnaturel*, non le miracle[1], car il n'en est tout au plus qu'une forme et une traduction accidentelle, mais en général toute donnée, tout fait, tout rapport supérieur à l'ordre de la nature. Or qu'est-ce que l'ordre de la nature ? « Il est constitué, dit M. Maret, par le développement et l'action « de toutes les forces de tous les êtres créés. Il embrasse ce mé« lange, cette combinaison, cette harmonie des lois, des agents, « des existences qui forment le monde et ce vaste univers lié dans « toutes ses parties[2]. » Cette description suffit au point où nous sommes. Elle s'éclaircira et se précisera dans le cours de la discussion, car pour déterminer le concept du surnaturel, il faut de

[1] Nous prenons ici le mot *surnaturel* dans son acception la plus large, en tant que *naturel* et *surnaturel* forment les deux membres d'une division adéquate; on peut ensuite faire une sous-division du second membre, et introduire le *préternaturel*, qui sera opposé au *surnaturel*, dans une signification plus restreinte.

[2] M. Maret, *Philosophie et Religion*, XXIVe leçon. L'ordre surnaturel, p. 509.

toute nécessité comprendre ce qu'est l'ordre naturel, qui lui sert à la fois de limite et de support.

III

Inutile d'avertir que nous posons comme fondement de nos recherches l'existence d'un Dieu personnel et libre. Cette vérité élémentaire n'a pu jusqu'à ce jour être obscurcie par les vains systèmes que des hommes audacieux se sont efforcés de construire en dehors d'elle ; phare éternel de l'âme humaine, que l'on ne saurait perdre de vue sans se livrer à la merci de ces orages de l'intelligence, plus funestes encore que les orages du cœur; dogme de la raison aussi bien que de la foi, qui demeure comme un défi jeté à l'incrédulité et au sophisme ; alors même que l'on a fait le plus d'efforts pour en étouffer la lumière, il se lève dans sa majesté et s'impose à tous les esprits qui n'ont pas éteint l'œil intérieur de leur faculté de connaître ; il se produit comme la base véritable de tout enseignement, et en même temps comme le dernier mot de tout progrès scientifique : car pour la pensée humaine, aussi bien que pour le temps et l'espace, Dieu est l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin de toutes choses [1].

Dieu est donc ; il est l'Être nécessaire, c'est-à-dire l'Être en soi et par soi, qui possède en lui-même la raison de son existence ; et cette raison, c'est qu'il faut qu'il soit, c'est qu'il est impossible qu'il ne soit pas, c'est qu'entre lui et la non-existence il y a une incompatibilité complète et une distance infranchissable. Par là même, il possède un être sans bornes et une perfection infinie, puisque son essence, repoussant de tout point le néant, exclut toute limite ; car la limite est un terme posé à l'existence, elle suppose un mélange d'être et de non-être, et par conséquent elle

[1] Je n'ai point à réfuter en ce moment les affirmations du panthéisme ou du positivisme. C'est la tâche que s'imposait dernièrement dans les *Études* notre collaborateur, le P. Sarriot, qui promet de nous donner bientôt la suite de son beau travail.

ne peut se rencontrer là où est l'être pur, l'être *simplement*, comme l'appelle avec raison l'École, puisqu'en effet, selon la remarque de Fénelon, « en prononçant ce mot, nous avons tout « dit, et que tout ce que nous pouvons y ajouter ne fait que res- « treindre et affaiblir l'idée de cette suprême nature[1]. »

Ces dernières paroles fournissent des armes aux défenseurs du rationalisme. Il est tellement vrai, nous disent-ils, que la nature comprend tout, que vous-mêmes vous n'avez pas de mot plus approprié pour exprimer l'essence divine. Or, si Dieu lui-même n'est pas un être surnaturel, où est-ce que le surnaturel pourra trouver place dans les réalités existantes? A cela je réponds : Ouvrons les livres de vos philosophes, nous y rencontrerons sur ce point un certain conflit d'où sortira peut-être la lumière. Platon, au sixième livre de la *République*, place Dieu ou *le Bien* au-dessus de l'Essence[2]. Plotin aime à répéter que le premier principe est « au-dessus de l'être, au-dessus de l'intelligible, supérieur à l'essence et à la vie[3]. » Mais en même temps il ajoute : « Toutes ces manières de parler sont comme le travail d'un « esprit qui cherche à dire une chose pour l'expression de la- « quelle il manque de termes ; qui s'efforce néanmoins de la re- « présenter comme il peut, tant qu'enfin, voyant bien qu'il lui « fait injure en lui attribuant des imperfections étrangères à son « essence, il finit par tout enlever à cet être et n'oser plus en « affirmer rien, pas même ce simple mot : *il est*[4]. » Au contraire ce même terme, *il est*, doit être regardé, selon Plutarque, comme « la seule appellation vraie, certaine, convenable à Dieu. » Et il en donne cette raison sublime : « Oui, Dieu est, il faut le dire, et « il n'est pas selon le temps, mais selon l'éternité ; son existence « est sans époques, sans mouvement, sans limites... mais il est

[1] Fénelon, *de l'Existence de Dieu*, IIe part., c. v.

[2] Platon, *de Republic.*, l. VI, p. 509, ed. Bekker.

[3] Plotin, Ennead. V, l. III, c. v et xvii ; Ennead. IV, l. IV, c. ii ; Ennead. V, l. V, c. xi, etc.

[4] *Id.*, Ennead. IV, l. IV., c. ii, et Ennead. V, l. V. c. ult.

« un, et *son présent* remplit toute la suite des siècles ; il est le « seul étant réellement et par lui-même, sans naissance, sans « avenir, sans commencement et sans fin [1]. »

La divergence que nous remarquons ici est-elle dans la doctrine ou seulement dans le langage? Consultons à leur tour les docteurs chrétiens : nous remarquerons entre eux des oppositions analogues. Tandis que la plupart, appuyés sur l'oracle de l'Écriture, où Dieu s'appelle *celui qui est*, réservent à l'infini comme une sorte de propriété, cette dénomination d'*être*, n'en faisant part aux créatures qu'avec quelque restriction, plusieurs, craignant au contraire de rabaisser sa grandeur si elle peut se cacher sous un titre qui lui soit commun avec le fini, se sentent portés à nier qu'il soit *être*, *essence*, *substance*, c'est-à-dire qu'il le soit à la façon des natures limitées et circonscrites; ils aiment mieux affirmer que son immensité dépasse toutes ces choses. « En effet, dit saint Maxime, si le mot *essence* vient du mot *être*, « et que celui-ci renferme la notion d'existence dérivée, c'est im- « proprement que nous l'attribuons à Dieu, car Dieu est au- « dessus de toute essence, il n'est rien de ces choses qui sont, « mais au-dessus d'elles [2]... Pour parler exactement, il n'est pas « *essence*, mais *sur-essence* [3]. » Cette dénomination et celles qui en sont dérivées se retrouvent à chaque instant dans l'auteur connu sous le nom de Denys l'Aréopagite. Saint Jean Damascène s'associe à ce langage et l'explique en ajoutant : « Quand nous « disons que Dieu n'est rien des choses qui sont, ce n'est pas « pour nier qu'il existe, mais bien pour le placer au-dessus de « tout ce qui est, et au-dessus de l'être lui-même [4]. »

Le jour commence à se faire sur la question proposée, car, quelle que soit l'interprétation que l'on donne aux passages des philosophes que nous avons cités, la pensée des Pères est facile à

[1] Plutarch. *de* εἰ *apud Delphos.*
[2] S. Maxim. M., *Com. de divin. nomin.*, c. I.
[3] *Id.*, *ibid.*, ad c. V.
[4] Joan. Damasc., *de Fide orthod.*, l. I, c. III.

saisir. Vous leur demandez : Dieu est-il *un être*, *une essence*, *une nature?* Les uns répondent : Oui, il est le seul être à proprement parler. Non, répliquent les autres, il doit être placé au-dessus de tout cela. Qu'est-ce à dire, sinon que tous veulent faire sentir, autant qu'il est en eux, l'immense intervalle qui sépare le créateur des créatures ; inculquer de toutes leurs forces ce principe, que rien de fini ne peut entrer en comparaison avec l'infini ? Ainsi l'ont compris les scolastiques en commentant ces témoignages. « Définir ce qu'est Dieu en lui-même et selon sa substance, dit « Alexandre de Halès, est une entreprise impossible à l'homme. « aussi est-il plus ordinaire de procéder par retranchement de « tout attribut créé, et de dire ce qu'il n'est pas. Il n'est rien en « effet de tout ce que nous voyons, il n'est pas un être, mais « l'être au-dessus de tous les êtres. » (I p. *Q.* 2, *memb.* 2, *a.* 1.) La vérité fondamentale qui résume cette doctrine et que l'École développe après saint Thomas, c'est que l'infini et le fini n'appartiennent pas à un même genre ; d'où il suit qu'à parler strictement, nul attribut n'est commun à la créature et à Dieu ; que les expressions en passant de l'un à l'autre changent de signification, du moins en partie, car il y a analogie et non égalité, ressemblance éloignée et non identité de condition. La notion d'*être* elle-même est soumise à cette loi ; appliquée à Dieu, elle exprime une essence nécessaire, indépendante, immuable ; en tout autre cas, elle désigne une existence contingente, qui ne se suffit pas à elle-même, sujette à la limite, à la variation, au phénomène. Ainsi, suivant le point de vue où l'on se placera, le langage pourra différer, sans que la doctrine soit diverse.

Je m'adresse maintenant aux adversaires du surnaturel, et je leur demande : Qu'entendez-vous par la *nature?* Est-ce l'ensemble des êtres créés avec les puissances qui sont en eux et les attributions qui les caractérisent ? La raison et la logique vous conduiront à prononcer que Dieu est un être surnaturel, puisqu'il n'est point compris dans cet ensemble. Appliquez-vous ce terme de *nature* tantôt à l'infini, tantôt à l'existence créée ? Pour être exacts,

vous devez avertir, ou du moins sous-entendre que vous le prenez en deux sens, et que vous parlez par analogie. Enfin voulez-vous, comme vous le disiez tout à l'heure, que la nature soit *tout ce qui est, les phénomènes et les êtres, les rapports qui existent entre eux, et les lois qui les font dépendre les uns des autres?* nous acceptons volontiers cette terminologie qui semble vous sourire, mais il reste à déterminer quelles relations fondent l'*unité* de cet ordre, et *justifient le terme collectif sous lequel elles sont comprises.* Les deux extrêmes de ce rapport sont Dieu et les choses créées. Pour qu'un seul ordre en résulte, il faut que les liens établis entre eux proviennent de la même raison d'être, et se rattachent au même plan. Si donc le surnaturel répugne, c'est qu'en dehors de ce plan et de cette raison d'être, aucun autre ensemble de rapports ne peut être conçu ni établi. Or voilà précisément ce que nous nions. Et la considération attentive de l'opération divine doit conduire tout philosophe de bonne foi à le nier avec nous. Méditons un moment ensemble ce grave sujet.

Dans l'immense étendue de sa perfection, Dieu renferme tous les trésors de l'être ramenés, pour ainsi dire, à une simplicité infinie. Par la féconde vertu de sa pensée, ces trésors, il les divise en quelque sorte, il les multiplie et les combine de manière à se créer comme autant de types présents à son intelligence, qui lui expriment toutes les variétés du possible. Je sais que plusieurs rationalistes m'arrêtent à ce point, et me contestent la vérité de cette proposition; tout à l'heure j'aurai à leur répondre; qu'ils veuillent bien en ce moment me laisser poursuivre. Après que le regard du Très-Haut, s'étendant simultanément à toute son essence, en a mesuré les dimensions, et que la conscience divine s'est rendu compte de tout son être, Dieu s'est dit *lui-même à lui-même ;* il se connaît tout entier et tel qu'il est ; car, pour parler avec saint Augustin, « si tout objet est limité par la science qui « l'embrasse, l'infini, en un certain sens incompréhensible, de- « vient fini pour soi, parce qu'il se circonscrit par sa propre « science. » (*De Trin.*, l. XII, c. x.)

Telle est la première connaissance que nous concevons en Dieu. L'École l'appelle une *vision* parce qu'elle résulte d'un regard du souverain Être sur lui-même. Mais ici commence le travail de la pensée divine. Il ne s'agit plus en effet de contempler des perfections qui se déroulent sous ses yeux dans leur formalité propre ; il s'agit de comprendre, au moyen de ces perfections, des possibilités qui n'ont en elles-mêmes ni réalité ni existence distincte. Remarquons avant tout que cette possibilité est double. L'une, que l'on nomme *extrinsèque*, n'est rien autre chose qu'une force capable de revêtir le caractère de cause et de réaliser le possible. L'autre, qu'on appelle *intrinsèque*, résulte du possible considéré en soi, je veux dire de la non-incompatibilité des attributs qui le constituent, d'une harmonieuse liaison entre ses propriétés, qui en exclut tout élément contradictoire. Nous ne pouvons bien comprendre le surnaturel sans les considérer successivement toutes les deux.

Pour connaître la première, Dieu n'a eu qu'à consulter sa puissance. Interrogée sur son étendue, elle répond qu'elle n'a d'autres limites que l'absurde, et qu'elle possède l'énergie nécessaire pour produire au dehors tout ce que lui proposera la sagesse. En d'autres termes, la puissance, qui est comme l'exécutrice des résolutions prises à la lumière de l'intelligence, se constitue au service de la volonté libre du créateur ; elle remplira dans la dernière précision toute la teneur de ses décrets. C'est ici le lieu de rappeler la distinction admise par l'École entre la puissance *absolue* et la puissance *ordinaire*. D'après le sens qu'y attachent quelques théologiens, l'objet de la première serait ce qui ne renferme en soi aucune contradiction, bien que considéré relativement à Dieu, il s'y rencontre quelque chose qui l'empêche d'agir, parce qu'il ne pourrait le faire sans se mettre en désaccord avec sa bonté ou sa prudence. La seconde, au contraire, embrasserait seulement ce qui n'implique aucun défaut d'harmonie, soit qu'on le prenne isolément, soit qu'on le mette en regard des perfections divines, et qu'on lui fasse subir

l'épreuve de ce suprême conseil où la miséricorde comme la justice, la clémence comme la sainteté, sont appelées au même titre à donner leurs voix, en sorte qu'une seule opposition suffirait pour arrêter toute l'entreprise. Sans discuter la valeur de cette distinction ainsi expliquée, nous n'avons pas à nous en servir. Nous ne regardons comme possible que ce qui est avoué également par tous les attributs divins; et, à vrai dire, nous avons peine à concevoir dans le souverain Être cette force en quelque sorte mécanique, que l'on veut par abstraction nous faire considérer comme dénuée de calcul et de sagesse. Mais il est une autre signification des mêmes termes, essentielle à notre sujet, et que nous ne saurions omettre. Elle porte avec elle son explication, et ne servira pas peu à répandre la lumière sur des choses où la confusion est facile.

Toutes les fois que nous soumettons à l'analyse les actes divins, la nature essentiellement successive de notre intelligence fait que nous distinguons comme deux moments dans la volonté qui les produit: le premier, où, indifférent encore et pleinement libre, parce qu'il ne s'est imposé aucune tâche, Dieu n'a rien statué sur ses opérations au dehors, et voit s'ouvrir devant lui les espaces infinis du possible; l'autre, où, ayant déjà déterminé son plan, arrêté son choix, calculé les dimensions de son ouvrage, il s'est pour ainsi dire tracé un cercle où il doit se renfermer, non pas en ce sens qu'il ne puisse agir en dehors, mais en ce sens que l'esquisse dessinée demande une complète exécution, et que la sagesse ne peut détruire d'une main ce qu'elle a élevé de l'autre.

J'entends ici des voix qui crient à l'anthropomorphisme. Quelle témérité à la science d'oser sonder jusque dans leurs mystères les opérations de l'infini, de mesurer sa manière d'agir sur celle de l'homme! — Remarquons en passant que cette audace est celle de la théologie, qu'on nous représente comme emprisonnant la pensée en de si étroites limites. Mais à ceux qui s'effrayent pour le compte de la majesté divine, nous dirons: Rassurez-vous: ces instants, nous le confessons hautement, sont une création de

notre esprit, ils n'ont rien de successif, ni par conséquent de distinct dans l'éternité du souverain Être; toutefois, en son immobile unité, quelque chose se trouve, qui donne à cette considération un fondement légitime; car, si le sujet voulant n'est pas susceptible d'actes multiples, cependant l'objet voulu s'ordonne selon sa propre nature. D'ailleurs, ces points d'arrêt nous sont nécessaires, sous peine de ne pouvoir nous faire aucune idée des opérations de Dieu. Or, si cette possibilité nous échappe, que parlez-vous de théologie rationnelle ? Il faut renoncer à toute autre considération qu'à celle du fini. Et puis prenons garde qu'à force de dépouiller le Créateur de toute analogie avec l'être intelligent qu'il a fait à son image, nous ne venions à ne plus trouver qu'une vaine abstraction, une force dénuée de conscience et de vie personnelle.

Nous sommes donc en droit d'introduire dans notre contemplation ces pauses destinées à soulager notre esprit et à lui faire reprendre haleine. Et de même que nous distinguons deux moments dans les décrets divins, rien n'empêche que nous ne discernions les deux phases correspondantes de l'énergie qui les exécute. Il y aura donc en Dieu une puissance *absolue*, c'est-à-dire indépendante de toute supposition, et dont l'objet s'étend à tout le possible. Il y aura aussi une puissance *ordinaire*, c'est-à-dire circonscrite, déterminée par une condition posée librement, et qui se renferme dans les limites d'un plan pratique adopté par le Créateur. C'est l'explication de Suarez. Les objections du rationalisme contre le surnaturel vont à détruire cette distinction que la raison approuve, ou à prétendre qu'une fois posé l'acte libre qui détermine son choix, Dieu ne peut plus agir que d'une seule manière. Or, je le demande, cette conclusion est-elle réclamée par l'évidence? N'est-elle pas contraire à l'idée de la puissance suprême? Ce que la sagesse exige, c'est que le Créateur n'adopte pas deux modes d'opération contradictoires, qu'il n'embrasse pas de desseins dont l'un suppose la destruction de l'autre. Mais qu'agissant à la fois selon deux plans paral-

lèles, il mêle quelquefois sans les confondre les éléments qui appartiennent à chacun ; qu'aux lois générales dont il est l'auteur, et qui constituent l'un de ces deux ordres, il établisse lui-même des dérogations momentanées en vue d'un ordre supérieur et pour montrer qu'il est le maître : la raison, loin d'y trouver rien qui répugne à l'idée qu'elle se fait de la prudence du souverain Être, y reconnaît une conduite tout à fait en harmonie avec ce qu'elle conçoit de sa grandeur.

Mais, nous dit-on, et l'immutabilité de l'agent, qui se réfléchit nécessairement dans ses œuvres!... — Vous qui admettez un Dieu intelligent et libre, faisant usage dans la création d'une puissance qu'aucune nécessité ne commande, êtes-vous reçus plus tard à lui dénier tout pouvoir d'intervention directe et immédiate? Vous parlez de son immutabilité. Mais elle n'a pas été compromise par une opération au dehors qui aurait pu ne point être. Mais elle n'est pas compromise par cette même opération se répétant tous les jours pour la production des substances spirituelles, telles que l'âme humaine. Elle n'est compromise ni par la conservation, que vous ne pouvez nier sans inconséquence, ni par le concours sans lequel vous ne sauriez expliquer l'action de la créature. Pourquoi le serait-elle par un déploiement de puissance d'un autre caractère? — Il ne peut varier dans ses conseils. — Sans doute, et voilà pourquoi tout ce qu'il devait réaliser dans la suite des temps a été prévu, décrété de toute éternité. Refuserez-vous à Dieu ce privilége? Ou détruisez l'infini, ou accordez-lui une science assez vaste pour tout connaître, une volonté assez puissante pour régler dès l'origine ce qu'il accomplira dans le cours des âges.

Sortons de ces généralités et donnons un exemple qui éclaircisse cette doctrine. Dieu a posé au commencement la loi de la gravitation. Qu'un corps soumis par sa nature à l'action de la pesanteur en soit tout à coup dégagé; qu'au lieu de tendre vers le centre de la terre, il reste suspendu en l'air sans le concours d'aucune force physique ; vous dites : Voilà un phénomène im-

possible. — Impossible, oui, si le Créateur laisse agir les causes secondes conformément aux lois accoutumées et à la législation du monde inférieur; mais, supposé qu'il intervienne comme auteur d'un autre ordre; si, pour des fins cachées dans le secret de sa pensée, il veut produire un effet exceptionnel, et suspendre pour un moment la loi qui émane de lui, encore une fois qu'y trouvez-vous d'absurde? — La matière, dites-vous, a ses propriétés qui lui sont essentielles. — De deux choses l'une, ou l'action qui en résulte peut être arrêtée, et, dans ce cas, Dieu est libre de déroger à la loi générale; ou, si elle résulte fatalement de l'existence des corps, cette action est du moins susceptible d'être contre-balancée et vaincue par une action contraire. Et s'il suffit pour cela d'une force créée, de quel droit exclurez-vous celle de Dieu agissant immédiatement par lui-même? — Mais ces recours perpétuels à une intervention directe sont un produit de l'ignorance. — Ne transformons pas la question. Nous sommes dans la sphère des idées et non sur le terrain de l'histoire. Tant qu'on n'aura pas montré que la puissance divine se démentirait en posant des exceptions au cours régulier des choses, et en adoptant deux ordres d'action dont l'un serve de base à l'autre, je conclus que, pour ce qui concerne la possibilité *extrinsèque*, le surnaturel n'est pas condamné par la raison, et que si elle le repousse, c'est apparemment qu'elle y découvre, au point de vue de la possibilité *intrinsèque*, une manifeste contradiction.

IV

Pour peu que l'on veuille réfléchir sur les premiers éléments de la pensée, on reconnaît facilement qu'il y a dans les propriétés de l'être prises en un degré limité, des harmonies et des dissonances essentielles, et par conséquent indépendantes de toute volonté libre, même divine. Descartes, se fondant sur l'infinité de la puissance suprême, à laquelle rien ne résiste, prétendit faire dériver ces rapports et les essences qu'ils consti-

tuent d'une détermination libre du Créateur. Il s'ensuivait que, si Dieu avait voulu autrement, ce qui est absurde aujourd'hui serait devenu la vérité, et que la vérité aurait pris la place de l'absurde ; cette opinion ne saurait soutenir un sérieux examen et révolte trop le bon sens pour s'être jamais acclimatée, même en philosophie. Mais, s'il est facile de constater que les bases premières de nos idées sont inébranlables et communes à toutes les intelligences, il n'est pas également aisé d'assigner le mode suivant lequel Dieu arrive à concevoir ces mêmes idées.

Nous touchons ici à l'une de ces questions métaphysiques qui ont toujours tourmenté les plus grands génies. Il s'agit en effet de ces idées ou notions divines ἰδέαι, νοήματα, de ces exemplaires ou types éternels, παραδείγματα, τύποι, pour parler le langage des anciens philosophes ; de ces raisons stables et immuables des choses, *rationes rerum stabiles atque incommutabiles,* comme les appelle saint Augustin [1], ou encore de ces raisons propres de plusieurs êtres, *rationes propriæ plurium rerum,* ainsi que s'exprime saint Thomas [2] et l'École après lui. Le problème proposé à tous pouvait se formuler de cette manière : étant données l'existence de l'Être nécessaire et la connaissance qu'il a de lui-même, trouver comment il arrive à l'intelligence des formes essentielles des êtres et de leur possibilité intrinsèque. Pour saisir l'étendue et la difficulté de ce problème, observons qu'en disant *connaissance* nous supposons nécessairement deux choses, un sujet percevant et un objet perçu. Le premier s'offre ici de lui-même, il n'est autre que Dieu considéré dans l'exercice de son intelligence ; quant au second, il consiste précisément dans ces types ou raisons immuables des choses, dont nous avons parlé tout à l'heure. Mais ces types, où sont-ils ? Faut-il leur supposer une existence séparée, et en faire comme autant d'êtres substantiels distincts de Dieu même ? On sait qu'Aristote, interprétant en ce sens certaines expressions de son maître, engagea contre lui à ce sujet une vive polémique.

[1] August., l. 83um *quæst.*, q. XLVI.
[2] Thom., I p., q. XV, a. 2 et q. XIV, a. 6.

Dans l'antiquité et de nos jours, Platon a trouvé d'illustres défenseurs, qui ont pris à tâche d'écarter de lui le soupçon d'une erreur aussi grossière. Nous n'avons point à entrer dans ce débat. A quelque école que l'on appartienne, il faut dire avec saint Augustin : « Non, Dieu ne regardait pas un objet hors de lui « pour y reconnaître la règle suivant laquelle il devait constituer « son ouvraeg; penser ainsi serait un sacrilége.» (L. 83 qq., q. 46.)

Cependant, comme il s'agit ici d'une question suprême qui domine notre sujet, et sur laquelle nos adversaires élèvent des contestations, nous ne saurions nous environner de trop de clartés ni invoquer trop de témoignages. Faisons donc un appel à la philosophie profane, et que l'école platonicienne, de laquelle se réclament surtout ceux avec qui nous discutons, nous disc sa pensée. Il me semble la trouver tout entière dans ce beau texte d'Atticus : « Platon avait reconnu Dieu comme le père, « l'auteur, le maître et l'administrateur de toutes choses. Com- « prenant, par la nature même d'une œuvre, que celui qui la « produit doit avant tout en concevoir le plan dans sa pensée « pour la faire ensuite selon ce type, il vit que les idées de Dieu « étaient plus anciennes que ses ouvrages, qu'elles étaient les « modèles immatériels, purement intelligibles, éternellement « immobiles et invariables de tout ce qui existe; qu'en elles se « trouvait l'être premier et par excellence duquel les autres « choses tiennent le leur, car chacune n'est que dans la mesure « où elle porte leur ressemblance. Sachant bien que ces vérités ne « sont pas faciles à saisir ni à exprimer clairement par la pa- « role, il en raisonna et en discourut comme il put, ouvrant la « voie à ceux qui devaient suivre; puis, s'attachant à cette consi- « dération, faisant converger vers ce but toute sa philosophie, il « déclara que la sagesse consistait dans la connaissance de ces « divins exemplaires, et que telle était la science qui devait con- « duire l'homme à sa fin et à la vie bienheureuse.» (Ap. Euseb., *Præp. evang.*, l. XV, c. XIII.) Cette *forme* que l'auteur de toutes choses a par devers lui, et sur laquelle il les façonne, est

comparée par Ammonius à un cachet imprimant son effigie sur la cire : « Ainsi, ajoute-t-il, en faisant l'homme, il a en lui le « type de l'homme, et c'est sur ce modèle qu'il nous produit tous.» (*Comment. in Porphyr. institut.*) Que manque-t-il en effet à celui qui possède l'être essentiel, pour connaître toutes les formes de l'être contingent, puisque, après tout, aucune perfection finie ne saurait exister, qui ne soit une imitation lointaine de la perfection infinie; puisque ce qu'il y a de positif dans la créature est déjà contenu éminemment dans la suprême essence; puisque la forme, comme forme, n'est qu'une limite, c'est-à-dire une négation de l'être ultérieur, et que par conséquent il suffit à Dieu de combiner cet élément négatif avec l'idée positive de l'être, pour en voir jaillir avec leurs déterminations toutes les phases du possible? « Ainsi, dit saint Thomas, considérant son essence « en tant qu'elle est imitable par manière de vie, et non par « manière de connaissance, il trouve en elle le type de l'exis- « tence végétative; en la considérant comme imitable par manière « de connaissance instinctive et non intelligente, il conçoit la « forme propre de la vie animale, et ainsi du reste.» (*Cont. Gent.*, l. I, c. LIV.) Cet ensemble de représentations idéales sera donc en Dieu comme une seconde image de sa substance, non plus en tant qu'elle est et qu'elle subsiste en elle-même, mais en tant qu'elle se pose comme l'exemplaire unique d'une série infinie d'imitations, qui, chacune à sa manière, peuvent reproduire quelque chose d'elle, sans jamais pourtant l'exprimer tout entière. Il est vrai qu'on a peine à comprendre comment la multiplicité de ces objets ne fractionne pas pour ainsi dire l'idée divine. Mais la même difficulté se représente pour la connaissance de la création; sous peine de refuser à Dieu toute science du contingent, on ne saurait reculer devant elle. D'ailleurs, nous savons que c'est le privilége de l'infini d'imprimer à tous ses actes le caractère de la simplicité, de comprendre et de créer le multiple sans se départir en rien de son unité parfaite.

On ne nous accusera pas, je pense, d'affirmer sans preuve

que Dieu connaît les possibles [1]. S'il en était un seul que son intelligence ne conçût pas actuellement, celui-là cesserait par là même d'être possible, et Dieu cesserait d'être Dieu, car il faudrait admettre dans sa science ou une lacune incompatible avec la notion de l'infini, ou la possibilité d'un progrès qui en est la destruction complète. Au reste, de pareils reproches ont de quoi étonner quand on a seulement ouvert les ouvrages des docteurs et des théologiens, car il en est peu qui n'aient consacré des traités ou des livres entiers à la démonstration et à la discussion de cette vérité importante. Disons-le donc avec assurance : Dieu, dans sa pensée, distingue clairement ce qui constitue l'essence de chacun des êtres réalisables; comprenant à fond la nature de leurs propriétés et les rapports mutuels par lesquels ces propriétés s'attirent ou se repoussent, s'appellent ou s'excluent, rien ne lui manque pour former un plan harmonieux, comme aussi rien ne lui fait la loi, sinon sa propre essence : car il peut tout, excepté se renier et se contredire.

Il est assez facile maintenant de se former une idée juste de ce qui constitue l'ordre naturel. En effet, chacun des êtres que Dieu a résolu de créer se présente à son intelligence avec l'essence qui lui est propre et les attributs qui le caractérisent. Tout ce qui est renfermé dans cette essence et dans ces attributs ne peut lui être refusé, lorsqu'il sera produit. Car, si l'auteur de toutes choses était libre de laisser pour toujours cet être dans le néant, du moment qu'il veut l'en tirer, il ne lui est plus loisible de ne pas le réaliser conformément à son type; la puissance a par là même contracté une sorte d'engagement envers la sagesse; il faut que l'œuvre soit digne de celui dont elle émane, et que, considérée dans son ensemble, elle ne soit ni incomplète ni ébauchée. Ce n'est pas à dire qu'il ne puisse s'y glisser des im-

[1] « Comment peut-on affirmer sans preuve une proposition aussi grave que celle-ci : qu'il est de l'essence d'une intelligence infinie de connaître actuellement tous les possibles ? » (M. Jules Simon, la *Religion naturelle*, 3e édit., p. 173.)

perfections de détail, car l'imperfection est essentiellement attachée à la créature. Je n'ai point à traiter ici la question de l'optimisme. Ce qu'il suffit d'établir, c'est que tout plan auquel le Créateur aura pu s'arrêter a des exigences; que ces exigences résultent, soit des essences individuelles des êtres prises isolément , soit des rapports que ces êtres doivent avoir entre eux et avec leur fin dernière. Or, selon le langage des théologiens, vis-à-vis de ces exigences, Dieu est *débiteur*. Il l'est *physiquement*, s'il s'agit de choses sans lesquelles la créature ne pourrait pas même subsister ou accomplir ses fonctions nécessaires ; il l'est *moralement*, s'il est question de cet ensemble de dons indispensables à un être intelligent et libre, pour que *de fait*, et avant tout obstacle de sa part, il soit en état de garder les relations morales dont il est investi en vertu de son existence même. Enfin, outre cette double dette envers l'espèce, le Créateur peut en avoir d'autres envers la personne : l'être capable d'intelligence et d'amour a-t-il accompli les conditions qui lui avaient été imposées, Dieu lui doit, ou plutôt, il se doit à lui-même de le faire entrer en possession de cet ordre final auquel il est destiné par le fait de sa constitution. Or tout ce qui est compris dans ces limites appartient à l'ordre naturel, c'est seulement au delà que le surnaturel peut avoir place. Écoutons saint Thomas : « La grâce, dit-il, « puisqu'elle est donnée gratuitement, exclut tout caractère de « chose due. Or une chose peut être due à un double titre. Pre« mièrement, à titre de mérite, et ceci regarde la personne, dont « le propre est d'accomplir les actes méritoires. Secondement, « en vertu de la condition naturelle, par exemple si nous disons « qu'il est dû à l'homme d'avoir la raison et les autres facultés « qui appartiennent à la nature humaine. Ni l'une ni l'autre de « ces significations n'exprime pourtant une obligation de Dieu à « la créature, mais plutôt l'ordre de soumission de la créature à « Dieu, en vertu duquel le plan divin doit être accompli en elle, « et ce plan, c'est qu'elle ait telles propriétés, telles conditions « d'être, qu'agissant de telle manière, elle arrive à telle fin. Con-

« cluons : les dons naturels ne sont pas dus au premier titre « que nous avons signalé, mais bien au second; les dons surnatu-« turels ne sont dus ni à l'un ni à l'autre, et voilà pourquoi ils re-« vendiquent spécialement le nom de grâce.» (1[a] 2[æ], q. cxi, a. 1.) Telle est aussi la pensée de l'Église lorsqu'elle condamne dans Baius cette proposition, que l'*élévation de la nature humaine ennoblie et rendue participante de la nature divine était due à l'intégrité de l'état primitif, et constituait par conséquent sa condition naturelle.* (Prop. 21.)

On le voit, au sens catholique, ce qui trace la ligne de démarcation entre les biens appartenant aux deux ordres, ce n'est pas le mérite ou le démérite personnel du sujet auquel ils sont destinés, ce n'est pas même le caractère médiat ou immédiat de l'action par laquelle Dieu intervient pour les produire, mais la proportion de ces dons avec la nature qui doit les recevoir. Sont-ils renfermés dans ses exigences, appartiennent-ils à ce prototype qui est en Dieu, et sous lequel il conçoit nécessairement cet être avant de le réaliser, il est clair qu'ils doivent être considérés comme ses éléments propres. Mais si, au contraire, Dieu communique à sa créature un privilége surajouté aux attributions qui découlent de son essence, s'il lui confère quelque bien en dehors de ceux auxquels elle pouvait légitimement prétendre en vertu de ses lois, nous disons que le présent qui lui est fait sort de la circonscription tracée par la nécessité des choses, que cette munificence est doublement gratuite, et que la faveur accordée doit porter le nom de surnaturelle.

Il me semble qu'au point où nous en sommes, il nous est bien permis de prendre à partie le rationalisme, et de lui demander s'il a prouvé sa thèse. Pour cela il eût fallu démontrer l'une de ces deux choses : ou bien que la raison se refuse à admettre la double considération que nous venons de faire, ou bien que le Créateur est tellement enchaîné dans son action, qu'il ne peut jamais dépasser ce strict niveau imposé par les exigences de la nature. Or, de bonne foi, dirons-nous à nos adversaires, cette

démonstration, l'avez-vous fournie? Vous suffit-il de répéter avec assurance que, la nature comprenant tout ce qui est, on ne saurait concevoir quoi que ce soit au delà? Sans doute, en un sens très-véritable, aucun être n'existe qui ne soit un élément intégrant de ce vaste ensemble que nous appelons l'ordre naturel ; mais la question est de savoir si les rapports établis entre les termes de cette série jaillissent tous de l'essence même de ces êtres et de la nécessité ; si les anneaux de cette immense chaîne se tiennent seulement par ce côté où leur constitution propre les unit, ou bien s'ils ne se rattachent pas encore d'une autre manière par des nœuds qui ne sont pas indispensables à leur existence ; si enfin ce système de relations multiples, d'où résulte dans la création le caractère d'unité qui nous frappe au premier abord, n'est pas subordonné à un autre système établi dans une sphère plus élevée, au moyen duquel le premier vient se consommer dans une unité supérieure. Dessinons donc franchement les positions, et formulons d'une manière claire votre pensée et la nôtre. Vous dites : La collection des êtres existants ne peut être ordonnée que suivant un plan unique ; nous disons : Elle en peut former deux superposés l'un à l'autre et parallèles. Selon vous, tout dans ce concert des êtres est soumis à la loi de la nécessité, la création ne rend qu'un seul son, celui qui sort fatalement du fond même de ses entrailles ; sans détruire cet accord, nous pensons qu'il peut servir d'accompagnement à une harmonie plus haute. Si l'on vous en croit, le monde visible et le monde spirituel ne présentent qu'une seule scène, qu'éclaire toujours et uniquement le même flambeau ; il ne nous est pas démontré que deux lumières distinctes, venant successivement à se lever sur nous, ne puissent nous faire découvrir des horizons de limites bien différentes : ainsi l'astre du jour et celui de la nuit, projetant sur les mêmes objets leurs clartés d'intensité inégale, nous les révèlent d'une manière diverse; et, quoique ce soit toujours le même œil qui regarde, ils créent en quelque sorte pour lui deux univers, dont l'un n'est que le pâle reflet de l'autre.

Ce n'est pas que le catholicisme ait besoin d'aller aussi loin dans la polémique présente. Qu'il établisse seulement la possibilité d'une faveur faite à la créature en dehors de ce que réclame son essence, ou plutôt qu'il constate que l'impossibilité n'en est pas démontrée, cela suffit ; nous voyons aussitôt s'écrouler tout cet échafaudage d'arguments accumulés par les rationalistes ; car la base qu'ils avaient adoptée se dérobe, et la notion du surnaturel ne peut plus être écartée d'emblée par la philosophie. Toutefois les défenseurs de la révélation ne s'arrêtent point là, c'est d'un ordre tout entier surajouté à l'ordre naturel qu'ils veulent parler. Et cet ordre est supérieur, non-seulement aux exigences renfermées dans le type de l'homme, mais encore à celles de toutes les créatures que Dieu aurait réalisées en les laissant dans l'état qui leur est propre.

V

Trois choses sont à considérer en tout ordre : sa *matière* ou les éléments qui le constituent ; sa *forme*, c'est-à-dire la disposition de ces éléments en tant qu'ils sont ordonnés ; sa *fin*, ou, si l'on veut, le résultat auquel il tend ; là est en même temps sa base fondamentale et sa raison d'être. De cette analyse il suit que, la matière restant la même, plusieurs ordres peuvent être conçus et exécutés, parce que le but final variera, et que par conséquent la *forme* sera différente.

Ainsi les mêmes hommes formeront entre eux une famille, une société civile, une société religieuse, correspondant à autant d'ordres divers auxquels ils appartiennent. Toutes ces organisations partielles viennent sans doute se résumer plus tard dans une autre plus vaste, que nous appelons l'ordre de la nature ; mais celui-ci, à son tour, peut servir de piédestal à une constitution plus élevée, qui sera l'ordre surnaturel.

Pour cela, une chose est nécessaire : que la fin assignée à l'homme par sa création en laisse concevoir une plus haute, à la-

quelle il ne régugne pas qu'il soit appelé, non par justice, mais par bonté, non en vertu de son essence ou de ses mérites naturels, mais par condescendance et par privilége. Or consultons ici la saine philosophie. Assurément la fin obligée de la créature est Dieu. Le suprême auteur de toutes choses n'a pu agir que pour un but, et ce but, pour être digne de lui, ne pouvait être que lui-même. Seul, d'ailleurs, il est capable de rassasier les besoins et les désirs de la nature intelligente, qui, suivant la belle parole de saint Augustin, demeure toujours agitée jusqu'à ce qu'elle se repose en lui. Ce bien final, à la possession duquel elle aspire, la créature a deux bras pour le saisir, la connaissance et l'amour ; mais on connaît assez l'étroite portée de ces facultés pour comprendre qu'elles ne sauraient étreindre leur objet tout entier, ni l'embrasser dans toute son étendue. En effet, laissé à ses seules ressources, l'homme demeure sans proportion avec l'infini ; loin qu'il soit en mesure d'épuiser cet océan de perfections qui le déborde de toutes parts, quelques gouttes de sa surabondance lui suffiront, et son bonheur, mesuré sur une capacité si limitée, ne saurait entrer en comparaison avec la félicité que Dieu trouve dans la possession de lui-même. Ces deux natures, même dans l'ordre final, demeureront en quelque sorte étrangères l'une pour l'autre ; rien d'intime ne les relie : ce sont des rapports d'un serviteur à son maître, d'une chose à celui qui en a la propriété. Serait-il donc impossible que l'amour vînt à combler l'abîme qui les sépare ? L'adoption intervenant pour suppléer à la nature ne pourrait-elle créer ici une sublime parenté, de cet étranger faire un membre de la famille, de ce serviteur, un fils, auquel serait dévolue comme héritage, une abondante communication de la béatitude de Dieu même?

Supposé le plein et entier développement des facultés de l'homme, s'épanouissant en présence de leur objet propre, et dans toute l'étendue de leurs forces natives, la fin naturelle est accomplie. Au delà cependant reste encore de la vérité à connaître, du bien à aimer ; un coin étroit de l'immense tableau a

seul été découvert, et, sous le voile à peine soulevé, l'infini demeure à jamais insaisissable. Défendrez-vous au Créateur d'ajouter à ces puissances qu'il a formées une nouvelle énergie, de dilater cette intelligence et ce cœur, afin de reculer la limite où ils peuvent atteindre? Telle est l'idée générale d'où nous partons. Quand nous ne pourrions la déterminer davantage, elle suffirait pour nous faire entrevoir la possibilité des deux ordres. Mais cette notion, base de la théorie du surnaturel, a besoin d'être plus sérieusement étudiée.

Suivant saint Thomas, l'intelligible divin, considéré dans ses rapports avec notre esprit, présente deux degrés, l'un auquel l'effort de la raison peut parvenir, l'autre qui dépasse toutes ses recherches. Le premier est déterminé par cette sphère qu'embrassent les principes fondamentaux de l'intelligence humaine, l'autre renferme tout ce qui leur échappe. Et il est facile de constater la légitimité de cette division. En effet, le travail propre d'une intelligence, quelque puissante qu'on la suppose, ne saurait jamais consister qu'à appliquer ses moyens de connaître. Or ces moyens pour l'homme ne peuvent s'étendre au delà des axiomes primitifs qui forment comme le fond de notre esprit. Les premiers principes, qu'on appelle aussi principes de démonstration, sont comme l'instrument nécessaire de toute connaissance humaine ; si donc il est quelque réalité que ces principes ne puissent atteindre, cette réalité est placée en dehors et au-dessus de notre portée naturelle.

Remarquons en outre que ces principes ne nous sont pas révélés d'abord dans leur forme abstraite. Il leur faut comme une matière à laquelle ils s'appliquent ; la sensation leur est nécessaire ; sans elle ils ne se développeront pas, ils ne seront pas même perçus d'une manière réflexe. Cela tient au caractère mixte de nos opérations et de notre nature. L'école moderne est ici d'accord pour le fond des choses avec la scolastique. Une analyse attentive de la connaissance lui en a fait distinguer les deux éléments ; l'un qu'elle appelle *empirique* et qui est fourni par l'ex-

périence, soit interne, soit externe; l'autre qu'elle nomme *intelligible*, ou *non empirique*, parce qu'il ne vient pas des sens, mais qu'il est conçu par l'intelligence à l'occasion de la sensation et sur les données expérimentales. Dans l'ordre actuel, ces deux développements sont simultanés et inséparables. « Quand on observe et qu'on suit l'intelligence humaine dans la composition « de la connaissance, dit Jouffroy, on remarque qu'il s'y introduit deux sortes d'éléments; en effet, l'opération de l'esprit ne « se borne pas, comme Locke le prétend, à observer ce qu'il y a « d'observable en nous et hors de nous, et à en recueillir l'image; « cela, l'esprit le fait, mais, en même temps qu'il le fait, il fait « encore autre chose. Car, à mesure qu'il observe, il juge que ce « qu'il observe n'est pas tout, et conçoit d'autres choses qu'il « n'observe pas; et entre ces choses et celles qu'il observe, « des rapports également invisibles à l'observation. L'opération intellectuelle est donc double : l'esprit voit ce qui est « visible, et à propos de ce qu'il voit, conçoit ce qui est invisible; « le résultat de cette opération, ou la connaissance, est donc « double aussi ; il comprend l'image de ce qui est visible et la « conception de ce qui ne l'est pas. On peut étudier à part ces « deux éléments, et par l'analyse les isoler ; ils ne le sont jamais « dans la réalité : toute connaissance les comprend comme « tout acte d'intelligence comprend les deux opérations correspondantes [1]. » Avec une terminologie différente, saint Thomas développe la même pensée. Lui aussi distingue dans la connaissance le tribut apporté par les sens et la lumière fournie par l'intelligence; puis, après avoir expliqué le rôle de l'un et de l'autre, il exprime son jugement sur l'axiome aristotélicien qui faisait loi dans l'École : « Si nous disons que toute connaissance

[1] Jouffroy, traduction des *Œuvres de Reid*, introduct., p. 147-148. Nous sommes loin d'être d'accord avec l'auteur sur la valeur purement subjective qu'il reconnaît aux éléments de la pensée. Mais ce n'est pas ici le lieu de le suivre sur ce terrain ; la théorie qu'il propose en cet endroit est exacte et ne saurait par elle-même conduire au scepticisme.

« de l'âme tire son origine des sens, ce n'est pas pour signifier « que tout ce que l'âme connaît soit l'objet de l'appréhension « sensible, mais parce que les choses saisies par les sens con- « duisent l'esprit comme par la main à des conceptions ulté- « rieures ; et de même l'intelligence des choses sensibles le mène « à la perception de l'intelligible divin. » (*de Verit.*, q. x, a. 6.)

Indépendamment donc de toute préoccupation et de tout système, nous pouvons admettre comme démontré que le caractère propre de la connaissance humaine, du moins dans l'ordre réflexe, est non-seulement d'être toujours mêlée de quelque représentation sensible, mais encore d'en avoir besoin et de s'y appuyer pour arriver aux perceptions même les plus dégagées et les plus pures. La lumière n'est départie à l'âme qu'à cette condition ; une proportion étroite existe entre l'idée qu'elle se fait du monde créé et celle qu'elle a du monde invisible ; en sorte que là où tout point d'appui expérimental vient à lui manquer, elle cesse de pouvoir s'élancer dans les régions supérieures. Que l'existence de Dieu nous soit ou non donnée par un autre principe que par le principe de causalité, nous ne développons la notion de sa nature qu'en suivant les analogies qu'il présente avec le fini ; c'est dans ses rapports que nous le saisissons, plutôt qu'en lui-même et dans son essence, et nous ne pouvons faire un pas dans la connaissance de ses perfections que du moins l'un de nos pieds ne pose encore sur la terre. En conséquence, quelque progrès que fasse la science humaine, elle ne peut espérer d'apercevoir en Dieu que le côté qui correspond à la création ; elle parviendra à dire quelque chose de ce qu'il y a en lui d'imitable au dehors, non à savoir ce qu'il est dans sa vie intime et dans le fond de son être.

Ainsi l'ont compris les anciens docteurs. Suivant Alexandre de Halès, Dieu est une lumière trop pure pour que notre œil la puisse saisir tant qu'elle n'est point mêlée à quelque chose de moins sublime. « C'est bien par lui-même qu'il est vu de notre « esprit, mais non tel qu'il est en lui-même. Cet ordre de connais-

« sance, élevé à sa puissance la plus haute, ne pourra donc révé-
« ler encore ce que Dieu est selon sa substance, c'est-à-dire selon « sa constitution intime, et, s'il est permis de s'exprimer de la « sorte, selon son caractère personnel. Aussi y aura-il place pour « une autre connaissance qui, suivant son mode et son degré de « clarté, s'appellera la foi ou la gloire. (*Sum.* I p., q. II, memb. « 3, a. 1, et memb. 2, a. 3.) » Saint Thomas ne parle pas autrement. Pour établir contre les philosophes antichrétiens l'existence en Dieu des deux degrés de l'intelligible, il se demande à lui-même quel est le principe de toute la science rationnelle que nous avons d'une chose. « Ce principe est renfermé dans son idée. Si l'idée « représente d'une manière adéquate l'essence de la chose dont « il s'agit, aucune de ses propriétés ne dépassera la portée de la « raison. Mais il n'en est point ainsi par rapport à Dieu; l'esprit « humain, par sa vertu naturelle, ne peut arriver à comprendre « la divine essence. Car le mode de connaître propre à la vie « présente est de débuter par le sensible; d'où il suit que ce « qui ne tombe pas sous les sens ne saurait être appréhendé « qu'autant que sa notion, impliquée en quelque manière dans « la perception sensible, en pourra être recueillie par l'intelli- « gence. Or les choses sensibles ne peuvent nous conduire à voir « en elles la substance divine telle qu'elle est. Car ces choses sont « des effets qui n'égalent pas la grandeur de leur cause. Cepen- « dant ces effets amènent notre esprit à la connaissance de Dieu, « en lui montrant qu'il est, et en lui révélant plusieurs attributs « qui appartiennent au premier principe. Il y a donc dans l'intel- « ligible divin des choses que la raison peut atteindre, il en est « d'autres qui dépassent tout à fait ses forces. (*Cont. Gent.*, l. I, « c. III.) »

Le langage et la tradition, autre source de connaissance pour l'homme, ne peuvent, si on les prend dans la sphère de la nature, nous conduire au delà de cette limite. Le premier est un instrument utile, nécessaire même peut-être, pour aider l'homme à fixer sa pensée en lui donnant un corps, et pour faire

accomplir à l'esprit ce travail de décomposition qui dégagera les idées morales et métaphysiques ; mais le langage ne crée pas la connaissance; la tradition n'est qu'un moyen de conservation au sein de la famille humaine des idées préalablement acquises ; l'un et l'autre supposent avant tout l'intelligence et ne sauraient aller plus loin qu'elle. Ainsi abandonné à lui-même, l'esprit humain accomplirait, si l'on veut, pendant des siècles, une marche progressive, et donnerait à sa science des choses divines des développements de plus en plus vastes, sans que jamais il pût espérer de franchir cette barrière. Là sa pensée s'arrête fatalement, parce qu'elle ne peut se soustraire à son incapacité radicale. Cette même impuissance, résultat immédiat de sa constitution, le suivrait au delà du tombeau, et, quelque parfait que l'on suppose l'état final où il arriverait par ses propres forces, tout un côté de l'infini lui demeurerait inaccessible. Ce qu'il connaîtrait serait Dieu, mais Dieu considéré comme cause, plutôt que Dieu aperçu dans ce qu'il a d'absolu ; tout en contemplant les relations qu'il soutient vis-à-vis des créatures, on ne pourrait même alors scruter celles qu'il a vis-à-vis de lui-même. Et cette loi s'étend à toute nature créée.

En effet, chaque être trouve sa perfection là où il a son principe. Expression d'un type divin, ce que peut faire la créature, c'est de remonter à cet original sur le modèle duquel elle a été faite; réalisation d'une forme de l'imitabilité divine, elle pourra donc atteindre, dans une certaine proportion, ce qu'il y a d'imitable dans le premier Être, c'est-à-dire les perfections qui correspondent aux effets existants ou possibles dont la connaissance lui est dévolue ; rien de plus n'est en son pouvoir. Telle est encore la doctrine commune des théologiens. « L'ange, dit saint « Thomas, connaît au moyen d'un effet plus noble, puisque sa « propre substance, qui le conduit à la notion de Dieu dans l'or- « dre naturel, l'emporte en dignité sur les choses sensibles et sur « l'âme humaine, sorte de degrés par lesquels notre intelligence « s'élève jusqu'au souverain Être. Mais l'ange n'arrivera point

« non plus par ses propres forces à saisir ce que Dieu est en lui-
« même, parce que la base dont il se sert est une production qui
« n'égale pas la puissance de sa cause. » (*Cont. Gent.*, l. I, c. III.)
Oui, montons par la pensée tant qu'il nous plaira dans cette série infinie des êtres possibles, nous n'y saurions concevoir aucun terme qui ne soit inévitablement frappé de la même incapacité. Imaginer une nature limitée à laquelle serait due, en vertu de son essence, cette vision de l'infini que Dieu a de lui-même, ce serait imaginer une créature égale à Dieu. Et quand même on se retrancherait à dire que sa science, atteignant le même objet formel, n'aura ni la même intensité, ni la même étendue, si cependant elle a droit de saisir l'infini dans les profondeurs de son être et dans les secrets de sa conscience, on aura une créature du même ordre que Dieu. Il pourra y avoir entre elle et lui une différence de degré, mais non d'essence et d'espèce. Or c'est ce que la raison repousse comme le comble de l'absurde.

Qu'on veuille bien encore une fois le remarquer, la théorie que nous exposons en ce moment est indépendante des divers systèmes qui partagent les théologiens catholiques. Qu'entre l'intelligence créée et Dieu il y ait ou n'y ait pas dès la vie présente un rapport immédiat, nécessaire pour rendre raison de la connaissance; que ce rapport eût ou n'eût pas existé dans l'état de pure nature pour constituer la fin dernière de l'homme, ce sont des questions où l'on a pu être divisé. La vérité sur laquelle tous sont d'accord, c'est qu'en toute hypothèse, la créature, réduite à ses propres ressources, ne saurait parvenir à la *vision intuitive*, c'est-à-dire à cette claire connaissance de Dieu tel qu'il est en son essence. Écoutons Malebranche : « Il faut bien remar-
« quer qu'on ne peut pas conclure que les esprits voient l'essence
« de Dieu, de ce qu'ils voient toutes choses en Dieu. L'essence de
« Dieu, c'est son être absolu, et les esprits ne voient point la sub-
« stance divine prise absolument, mais seulement en tant que re-
« lative aux créatures et participable par elles. Ce qu'ils voient en
« Dieu est très-imparfait, et Dieu est très-parfait. Ils voient de la

« matière divisible, figurée, etc..., et en Dieu il n'y a rien qui soit « divisible ou figuré : car Dieu est tout être parce qu'il est infini « et qu'il comprend tout. Outre qu'on peut dire qu'on ne voit pas « tant les idées des choses que les choses même que les idées « représentent. Car lorsqu'on voit un carré par exemple, on ne « dit pas qu'on voit l'idée de ce carré, qui est unie à l'esprit, « mais seulement le carré qui est au dehors [1]. » Ainsi, quelle que soit l'opinion philosophique que l'on préfère, il faut nécessairement convenir que la raison arrive à concevoir comme possibles deux connaissances de Dieu d'un ordre essentiellement distinct : l'une exprime seulement ce qu'il est comme auteur de la nature, et relativement à la création; l'autre dit ce qu'il est en soi et dans les mystères de sa vie. Ce qui pourra être révoqué en doute et devenir l'objet de débats, qui ne devraient jamais être passionnés, c'est le caractère médiat ou immédiat de la première, et non son étendue, c'est son mode, plutôt que la ligne de démarcation qui la sépare de la seconde. Du reste, je ne sais s'il est un catholique qui ne souscrive à ces paroles d'un docte théologien : « Comme les choses sensibles sont des échelons néces- « saires pour nous élever à la notion de Dieu, et que les choses « sensibles ne nous révèlent Dieu qu'en tant qu'il est un, l'homme « ne peut naturellement fixer le regard intérieur de son in- « telligence sur la Trinité et sur les propriétés caractérisques « des personnes divines, dont la contemplation constitue le bon- « heur suprême qui nous est promis. Bien plus, ni l'âme séparée « du corps, ni aucune créature spirituelle n'en est capable. » (Domin. Soto, *de Natura et Grat.*, l. I, c. IV.)

La vision intuitive, c'est celle que l'Église définit la *claire contemplation de Dieu unité et trinité, tel qu'il est en lui-même.* C'est cette vision *face à face* opposée à la connaissance énigmatique et comme réfléchie dans le miroir des créatures; connais-

[1] *Recherche de la Vérité*, t. II, l. III, p. II, c. VI. On peut comparer à ce passage ce que dit Gerdil, *Principes métaphysiques de Morale chrétienne*, l. II, princ. XI.

sance non plus partielle et fragmentée, mais pleine et entière; l'Apôtre ne craint pas de la comparer à celle que Dieu a de nous-mêmes; en nous révélant Dieu tel qu'il est, elle nous rendra semblables à lui; elle nous plongera en quelque sorte dans l'intérieur de son être, pour nous en montrer les clartés, comme est plongé dans la lumière celui que la lumière enveloppe et qui perçoit son éclat[1]. C'est à cette vision ainsi conçue que le concile de Vienne assigne le caractère de fin surnaturelle; c'est pour elle qu'il réclame, contre les hérétiques, une puissance surajoutée à nos facultés natives. Non pas que l'homme, après l'avoir reçue, puisse parvenir à une science adéquate et compréhensive du Créateur; l'Église croit seulement que Dieu, par une communication toute gratuite, peut l'appeler à une union plus étroite que ne le serait l'union naturelle, et le faire entrer dans le sanctuaire inaccessible de sa pensée et de ses opérations intimes.

Avant de nier le surnaturel, le rationalisme devait examiner à fond cette notion à laquelle se rattache l'ordre de la révélation tout entier. Car si cette fin est possible, si elle a été voulue, le surnaturel entre de lui-même dans tous les domaines de la création, non comme puissance absorbante pour supplanter la nature, mais comme un complément suprême et un couronnement magnifique de toute l'œuvre divine; et puisque, par l'essence même des choses, l'ordre physique est subordonné à l'ordre moral, et l'ordre moral lui-même à la fin dernière, on conçoit que celle-ci étant élevée, tout s'élève avec elle pour arriver au même niveau et constituer un système complet. Il était donc de la dernière importance pour les philosophes séparés d'ébranler cette base et de s'attaquer au principe fondamental de toute cette doctrine.

Ceci supposait qu'on avait d'abord déterminé d'une manière précise le but final auquel se rapporte la vie humaine en vertu de ses propres lois. Alors deux voies seulement s'ouvraient pour attaquer la thèse catholique : ou faire voir que le terme as-

[1] S. Irénée, *Adv. hæres.*, l. IV, c. xx.

signé par nous à l'humanité élevée se confond avec celui qu'elle appelle spontanément dans l'ordre naturel; ou trouver des impossibilités manifestes à la réalisation de cette fin supérieure, soit du côté de Dieu, soit du côté de la créature. Où en est, par rapport à ce point, la philosophie contemporaine? Assez sûre d'elle-même tant qu'il ne s'agit que d'analyser des faits psychologiques, lorsqu'elle arrive aux grands problèmes des destinées ultérieures, n'est-elle pas la première à avouer ses hésitations et ses faiblesses? Nous trouvons même que sa timidité va parfois beaucoup trop loin. « La philosophie, dit M. Cousin, dé-« montre qu'il y a dans l'homme un principe qui ne peut périr. « Mais que ce principe reparaisse dans un autre monde avec le « même ordre de facultés et les mêmes lois qu'il avait dans celui-« ci; qu'il y porte les conséquences des bonnes et des mauvaises ac-« tions qu'il a pu commettre; que l'homme vertueux y converse « avec l'homme vertueux, que le méchant y souffre avec le mé-« chant, c'est là une probabilité sublime, qui échappe peut-être « à la rigueur de la démonstration, mais qu'autorisent et consa-« crent et le vœu secret du cœur et l'assentiment universel des « peuples [1]. » Les disciples, il est vrai, se montrent plus dogmatiques. Non-seulement M. Jules Simon promet à l'homme la possession de Dieu, et l'entière réconciliation de toutes les forces qui luttent maintenant au dedans de lui, mais encore il ajoute que nos espérances se résument dans cette parole de Bossuet: *Voir Dieu éternellement tel qu'il est, et l'aimer sans pouvoir jamais le perdre*[2]. Les réflexions que nous avons faites suffisent pour révéler ici une confusion étrange. En effet, au nom de qui parle l'auteur? Est-ce au nom de la raison? est-ce au nom de la foi? Quand il emprunte au dogme chrétien son langage, le prend-il dans sa signification traditionnelle, ou veut-il nous abuser en détournant les mots à un autre sens? Car enfin, lui dirons-nous,

[1] Traduction de Platon, *Argument du Phédon*, t. I, p. 178.

[2] M. Jules Simon, la *Religion naturelle*, 3e édit., IIIe part., p. 310. — Bossuet, *Catéchisme de Meaux; Doctrine chrét.*, IIe part., leç. XI.

cette vue de Dieu *tel qu'il est*, que promet le catéchisme, c'est la vision intuitive et béatifique, qui suppose la *grâce donnée gratuitement par Jésus-Christ*[1]. Est-ce là ce que propose à l'homme votre philosophie? S'il en est ainsi, prouvez que la raison va jusque-là. Si c'est une autre fin que vous nous assignez, avec quelle bonne foi la représentez-vous sous les termes consacrés à exprimer la fin surnaturelle? Non, il n'y a plus à tergiverser. Puisque vous vous donnez au monde avec l'intention avouée de déshériter l'homme du surnaturel, et d'y substituer la pure lumière de la philosophie, il faut que vous indiquiez clairement jusqu'où vont les droits de la nature, et que vous démontriez qu'il y a folie à vouloir passer plus avant. Tant que vous jouerez sur des équivoques, *si vous ne comprenez plus ceux qui reprochent à la philosophie la stérilité de ses promesses*[2], vous serez du moins en état de comprendre ceux qui en constatent le caractère vague et indéfini; vous ne devez pas vous étonner que les esprits sérieux ne puissent accepter, pour la question capitale de leur existence, une solution qui les ramène à l'indéterminé ou, pour mieux dire, à l'inconnu.

Je laisse de côté certaines théories qui font revivre des hypothèses cent fois réfutées. Sans aller plus loin, il est évident que les philosophes rationalistes n'ont pu jusqu'à ce jour définir exactement en quoi consiste la fin naturelle de chacun de nous. Aussi plusieurs déclarent-ils que le problème de la destinée humaine est insoluble, que ceux-là périssent qui s'y arrêtent, et que c'est une question qu'il faut non pas débattre, mais franchir[3]. Il ne reste donc pour eux qu'un moyen de poursuivre la polémique: c'est de prendre loyalement la notion de la vie éternelle au sens où l'entendent les catholiques, et de faire voir qu'elle est en contradiction avec les lois imprescriptibles de la pensée.

[1] *Catéchisme de Meaux, ibid.*
[2] *Religion naturelle*, 5e édit., p. 310.
[3] Voyez M. Renan, *le Livre de Job*, Étude prélim.

En effet, que l'on veuille bien y réfléchir, aussi longtemps que cette vie éternelle n'est pas démontrée impossible, nul n'est en droit de récuser les moyens prescrits pour y conduire. Ces moyens fussent-ils des dogmes dont la raison ne peut discerner la vérité par elle-même; fussent-ils des *mystères* qui resteront entre ses mains comme un *dépôt cacheté* [1], et comme une lumière recouverte d'un voile impénétrable; du moment que la créature peut se voir appelée à des destinées qui surpassent ses propres forces, elle doit s'attendre aussi à recevoir pour l'atteindre des instruments et des injonctions dont elle ne comprendra pas toute la portée. Une chose lui suffit: que l'autorité dont la voix se fait entendre ait le droit d'en être crue sur parole. S'il en est ainsi, une intelligence droite et impartiale sera la première à reconnaître que la soumission est obligée, que l'acte par lequel on s'incline devant une intelligence supérieure est un acte éminemment raisonnable.

Je résume: la théologie révélée ne doit être dépossédée de son domaine propre, qu'autant que le surnaturel répugne évidemment à la raison. Or le surnaturel, tel que l'entendent les catholiques, c'est en général tout don fait à la créature, qui n'est pas le résultat de ses exigences. Cette notion a un objet; cet objet n'est pas démontré impossible, soit que l'on considère la puissance destinée à le réaliser, car elle ne s'est pas enchaînée elle-même; soit qu'on le regarde dans ce qui le constitue, car l'essence des êtres est déterminée, et rien ne prouve qu'un être fini ne puisse recevoir du ciel une faveur à laquelle il n'a pas droit. Enfin cette faveur pouvant porter sur la fin dernière, on conçoit la possibilité que cette fin soit élevée, et que tout un ordre en résulte, supérieur à l'ordre de la nature. Telle était la thèse opposée à celle des rationalistes. Les limites de cet article ne me permettent

[1] Nous sommes loin d'admettre l'exactitude de cette comparaison employée par nos adversaires, mais ceci concerne l'assimilation du surnaturel à la raison, et cette question doit pour le moment être ajournée.

pas d'examiner en détail toutes leurs difficultés et toutes leurs assertions ; ce sera l'objet d'études subséquentes qui, je l'espère, jetteront un jour de plus en plus complet sur la notion qui nous occupe.

A. Matignon.

LES PARTISANS ET LES ADVERSAIRES

DE L'UNION

Il y a peu de spectacles plus dignes d'attention que celui d'une idée sérieuse et féconde faisant son chemin dans le monde. Elle a commencé par frapper les regards d'un petit nombre de personnes, elles en parlent, mais elles ne rencontrent d'abord que les dédains de la foule distraite ; peu à peu quelques sympathies rares et dispersées se manifestent, mais en même temps surgissent de véhémentes contradictions. Cependant, si l'idée a vraiment de l'avenir, elle poursuit sa marche ; ralliant toujours autour d'elle un plus grand nombre de partisans, elle parvient enfin à être comprise et admirée des masses, et elle prend sa place dans l'ordre des faits, dans l'histoire. Il en est des idées nouvelles comme de ces levers de soleil que l'on va contempler du haut des montagnes. Les voyageurs qui ont gravi le sommet dans les ombres de la nuit jouissent seuls du magnifique spectacle qui s'offre à leurs yeux pendant que les vallées sont encore plongées dans d'épaisses ténèbres ; mais peu à peu l'astre s'élève, et, à mesure qu'il monte sur la voûte du ciel, ses rayons embrassent une plus grande étendue et finissent par pénétrer jusque dans les profondeurs les mieux abritées par les rochers.

Nous voudrions, dans ces pages, suivre le mouvement et le développement d'une idée qui nous semble appelée à se réaliser

dans un avenir plus ou moins prochain, et qui a été entrevue par le pape Pie IX au commencement de son pontificat. A peine monté sur cette chaire de saint Pierre qui domine la terre parce qu'elle est plus rapprochée du ciel, le nouveau pasteur de l'Église de Jésus-Christ jeta un coup d'œil sur le monde, et, se tournant vers l'Orient, il y vit poindre une lumière qui échappait alors aux regards de tous. Il découvrit que l'heure était venue de travailler à la réconciliation de ces peuples, séparés de la communion du Saint-Siége depuis tant de siècles, et aussitôt il éleva la voix pour signaler à l'univers le grand événement qui se préparait.

Aux yeux de la sagesse humaine il était impossible de choisir un moment moins favorable. L'Encyclique aux Orientaux est datée du mois de janvier 1848; l'Italie était en feu, la chaire de Pierre paraissait chanceler, l'Europe entière allait être la proie des convulsions politiques, et l'ordre ne devait se rétablir que pour laisser éclater la guerre. Et quelle guerre! la Russie d'un côté, l'Europe conjurée de l'autre. Le théâtre de cette guerre était l'Orient, et les événements s'étaient disposés de telle sorte que les intérêts et l'avenir de l'Église orientale semblaient engagés dans la lutte.

Évidemment on ne pouvait alors songer à l'œuvre de pacification que Pie IX avait indiquée; cependant, le Pontife ne s'était pas trompé, et, malgré les apparences, il avait jeté en temps opportun la semence qui devait germer plus tard.

En effet, le calme ne tarda pas à succéder à l'orage, la paix à la guerre. Le jeune empereur que la Russie saluait avec amour inaugurait une ère nouvelle pleine de promesses et d'espérances, et il était facile de reconnaître que les temps étaient plus propices que jamais pour travailler à la grande œuvre que Pie IX avait signalée.

C'est alors que nous publiâmes une petite brochure dans laquelle nous cherchions à démontrer que la réconciliation avec le Saint-Siége, loin d'imposer à l'Église russe des sacrifices pénibles, ne lui apportait que des avantages, et que les intérêts de

l'État étaient sur ce point parfaitement d'accord avec ceux de l'Église.

Cette autre expression d'une même pensée ne passa pas inaperçue. L'idée de l'union a son public, public encore restreint ; mais enfin il y a désormais des personnes qui s'en occupent, qui s'y intéressent, qui parlent, écrivent, agissent pour ou contre.

Il nous a semblé que les lecteurs des *Études* ne seraient pas fâchés d'être tenus au courant d'un mouvement qui peut avoir de si grandes conséquences au point de vue religieux, et nous avons formé le projet de rendre compte, dans une série d'articles, des diverses manifestations favorables ou hostiles que provoque cette question.

I

Commençons par un rapide coup d'œil sur l'ensemble de la situation. Les premiers adversaires que rencontra le projet de réunion, tel qu'il était formulé dans notre brochure, furent des catholiques ardents et convaincus. En Pologne les contradictions ont été nombreuses et passionnées. C'est principalement la *Revue de Posen* qui s'en est fait l'organe; ses articles ont été reproduits en français dans l'*Univers* (9 et 10 janvier 1857) ; nous y avons répondu dans le même journal (20 janvier). Tout le débat a été publié en polonais dans la *Revue de Posen* (2e cahier, 1857). Nous n'y reviendrons pas pour le moment. Ces divergences disparaîtront avec le temps, et l'on finira par reconnaître que la réunion de l'Église russe avec le Saint-Siége sur les bases indiquées par nous ne peut faire aucun tort à l'Église polonaise.

Si la Pologne a été peu sympathique à l'union, on ne peut en dire autant de l'Allemagne. Deux traductions différentes de notre brochure ont paru en même temps, et l'une d'elles était enrichie d'une belle introduction écrite par M. le baron de Haxthausen,

si connu par ses voyages en Russie et par les savants ouvrages qu'il a publiés sur ce pays.

Cette précieuse adhésion n'était pas la seule. Les évêques des provinces rhénanes, entraînant par leur exemple tous leurs vénérables frères dans l'épiscopat en Allemagne, ont fondé une pieuse association qui se propose de travailler par la prière et par l'étude à faire tomber les barrières séculaires qui jusqu'à présent s'opposaient à l'union. Désormais, tous les dimanches, dans toutes les paroisses de tous les diocèses d'Allemagne, on va prier pour la réconciliation de l'Église russe et de l'Église orientale avec le Saint-Siége. Pie IX a béni cette pacifique croisade et envoyé un bref aux évêques qui en ont donné le signal.

En Belgique, le *Journal de Bruxelles* a gagné beaucoup de partisans à l'idée de l'union, en publiant de très-remarquables correspondances de Saint-Pétersbourg.

La Russie et la Grèce devaient naturellement prendre à une telle œuvre un plus grand intérêt que les autres nations. Nous pouvons le dire avec assurance, elle a trouvé en Russie des sympathies plus nombreuses qu'on ne l'aurait cru ; mais ces sympathies, pour des raisons que chacun comprendra, ont beaucoup de peine à se faire jour. Cependant il vient de paraître un travail digne d'attention, écrit en russe par un Russe et imprimé à Leipzig, sous ce titre : *De la possibilité de réunir l'Église russe avec l'Église occidentale sans altérer les rites du culte orthodoxe*[1]. Si nous en croyons notre correspondance et ce que nous rapportent les voyageurs, l'opinion exprimée en cet ouvrage est celle d'un grand nombre de personnes.

Quelque temps auparavant, un autre Russe avait publié en français des *Études religieuses sur la Russie* (Paris, 1858, typographie de Lahure). Il s'y rencontre des appréciations que nous ne pouvons admettre. Nous aurons un jour l'occasion de nous

[1] *O vozmoznom soedinenii rossisskoj cerkvi s zapadnoju bez izmjenenija obrjadov pravoslavnago Bogosluzenija*. Paris, Franck, 67, rue Richelieu. — Berlin, A. Asher et Cᵉ.

exprimer à cet égard avec plus de détails ; qu'il nous suffise aujourd'hui d'indiquer ce livre comme un nouveau témoignage de l'accueil bienveillant qui a été fait parmi les Russes à la pensée de l'union.

Mais, si l'union a des partisans en Russie, elle a aussi des adversaires, et, il faut le dire, nombreux et passionnés. On peut les diviser en deux catégories. Les uns la repoussent au nom de l'orthodoxie, au nom du christianisme oriental ; les autres au nom de principes tout opposés, au nom de doctrines hostiles à tout christianisme. Ils ne veulent pas de la réunion de l'Église orientale avec l'Église romaine, parce qu'ils ne veulent ni de l'une ni de l'autre, et parce qu'ils s'imaginent qu'il leur sera plus facile de se débarrasser de l'Église russe isolée, séparée de Rome, que de cette même Église réconciliée avec le Saint-Siége et rattachée au grand corps de l'Église catholique. Nous nous occuperons de ces deux sortes d'adversaires, mais nous devons donner la première place aux hommes qui font profession d'appartenir à l'Église russe. D'après ce qui nous est revenu, cette opinion se serait fait jour dans plusieurs brochures ou articles de revues dirigés contre nous. Malgré tous nos efforts, il ne nous a pas été possible jusqu'à présent de nous procurer ces écrits, à l'exception d'une brochure publiée en français à Leipzig et intitulée : *Encore quelques mots d'un Chrétien orthodoxe sur les confessions occidentales*. L'auteur ne se nomme pas. Sa préface est signée *Ignotus*. Puisqu'il a jugé à propos de s'envelopper du voile de l'anonyme, je ne chercherai pas à soulever ce voile ; d'ailleurs les Russes ne s'y tromperont pas. Mais, pour que cette polémique soit intelligible pour les lecteurs français, il me sera bien permis de leur dire que l'homme qui se cache sous le nom d'*Ignotus* est avant tout un poëte, et je ne crois pas me tromper en lui assignant la première place parmi les poëtes que la Russie possède aujourd'hui. Dans ses strophes sonores, tantôt il prédit à son pays les plus magnifiques destinées, et le rappelle en même temps à la pratique des vertus chrétiennes, en dehors desquelles

il ne saurait y avoir de véritable grandeur, tantôt il gémit sur le joug que l'étranger fait peser sur les peuples slaves, et il fait briller, dans un avenir prochain, aux yeux des opprimés, l'aurore de leur liberté ; tantôt enfin il adresse d'éloquentes invectives aux ennemis de sa patrie et de sa foi ; toujours fidèle à la même pensée, il sait toujours trouver de nouveaux accents pour l'exprimer. Il y a bien des points qui nous divisent Ignotus et moi, mais rien ne peut m'empêcher de déclarer que je suis un des plus grands admirateurs de son talent poétique. Je me suis même souvent surpris à penser que le parti slavophile devait avoir bien peu de racines dans le pays, puisque son poëte, avec son prodigieux talent, n'y réveillait pas plus d'échos. Et je m'en afflige, parce que je sais qu'à présent le parti slavophile est le défenseur des traditions chrétiennes en Russie.

C'est ici le lieu de dire quelques mots de ce parti. Il représente en Russie la réaction de l'esprit national contre la révolution opérée par la main de fer de Pierre Ier, la glorification du passé de la Russie antérieur à Pierre Ier, de vives sympathies pour tous les peuples de race slave, une hostilité non moins vive contre la race turque et la race allemande, où il ne voit que des ennemis et des oppresseurs des Slaves ; enfin, une aversion pleine de dédain pour ce qu'on est généralement convenu d'appeler la civilisation européenne et qu'il appelle l'esprit occidental. Voilà en peu de mots les traits distinctifs du parti slavophile. On voit qu'il n'y a là rien d'essentiellement opposé au catholicisme, rien qui rende un rapprochement impossible. Lorsque les malentendus qui existent aujourd'hui auront disparu, rien ne s'opposera à ce que ce parti devienne le promoteur le plus ardent de l'union. Pour cela que faut-il? que dans son culte pour les traditions nationales il remonte un peu plus haut. Lorsqu'au lieu de s'arrêter à Jean IV et à Stoglav, il ira jusqu'à Jaroslaf, jusqu'à saint Boris et saint Gleb, jusqu'à saint Wladimir et sainte Olga, nous serons bien près de nous entendre. En attendant, Ignotus se prononce contre nous avec une

rare vivacité. Mettons de côté ses invectives et voyons ses raisonnements. Mais d'abord une remarque préalable.

II

Aucun membre de l'Église russe ne peut se prononcer contre l'union sans se mettre en hostilité, non-seulement avec l'Église romaine, cela va de soi, mais encore avec l'Église russe elle-même.

Quel est, en effet, le chrétien orthodoxe qui ne prie pas pour la réunion des Églises ? Mais on ne peut demander à Dieu ce qu'on ne désire pas; les chrétiens orthodoxes désirent donc la réunion des Églises ; s'ils la désirent, ils sont disposés à y travailler. Ce n'est pas, hélas ! ce que font ceux qui, pour entretenir la division, allèguent des accusations d'hérésie dénuées de tout fondement ; leur conduite est en désaccord avec leur prière.

Elle ne l'est pas moins avec le catéchisme qu'ils ont entre les mains et qui doit leur être familier.

Ouvrez le catéchisme de monseigneur Philarète, approuvé par le saint Synode ; vous y lisez que le schisme est un péché contre le premier commandement. Or il est bien évident que ce ne sont pas seulement les auteurs du schisme qui se rendent coupables de ce péché, mais encore tous ceux qui contribuent à le perpétuer.

Les premiers torts, disent-ils, sont du côté des Latins ; admettons-le ; mais ne craignent-ils pas d'assumer sur eux une grave responsabilité en repoussant les avances des Latins? Quelle différence mettra-t-on entre les adversaires obstinés de toute réconciliation et les fauteurs du schisme ?

Je voudrais leur opposer un exemple qu'ils ne puissent pas récuser. Je le prends dans l'Église à laquelle ils prétendent appartenir. Il y a schisme entre l'Église russe et les Starovères ; quelle est la conduite des évêques russes vis-à-vis de ces pauvres égarés ? Ils font tout ce qu'ils peuvent pour les déterminer à rentrer dans leur communion. Nous avons eu occasion d'analyser, il

n'y a pas longtemps, un ouvrage de monseigneur Grégoire, aujourd'hui métropolitain de Saint-Pétersbourg. Ce prélat insiste avec force sur cette vérité fondamentale, que Jésus-Christ n'a fondé qu'une seule Église, qui doit durer jusqu'à la consommation des siècles, et il part de ce principe pour démontrer que le schisme qui existe actuellement entre l'Église russe et les Starovères porte atteinte à cette unité. Dans tout le cours de son travail, il met en lumière cette autre vérité, que le schisme, indépendamment du péché dont ses auteurs et ses adhérents se rendent coupables, est encore un grand malheur, et il montre combien c'est, à ses yeux, une œuvre sainte et salutaire de travailler à son extinction, par le zèle qu'il déploie pour ramener les Rascolniques à la communion de l'Église russe. Il n'est pas seul à penser ainsi ; tous les évêques russes pensent de même, agissent de même. Mais leur attitude n'est-elle pas la justification la plus éclatante de ce que nous avons fait et de ce que nous faisons ? n'est-elle pas la condamnation de nos adversaires ? Comment s'y prendront-ils pour incriminer notre conduite sans déverser le blâme sur monseigneur Grégoire et le Synode ? S'il m'était permis d'établir une comparaison entre ma modeste brochure et le grand ouvrage de monseigneur Grégoire, je dirais que le docte prélat et moi nous sommes partis des mêmes principes et nous sommes proposé le même but, le rétablissement de l'unité. Le métropolitain de Saint-Pétersbourg a été fort conciliant ; je ne crois pas l'avoir été moins. Je suppose que quelque Starovère anonyme eût répondu à monseigneur Grégoire, non par des raisons, mais par des injures ; qu'en diraient nos contradicteurs ? Ne blâmeraient-ils pas cet écrivain, et ne donneraient-ils pas tout l'avantage au charitable pasteur ? Ont-ils donc deux poids et deux mesures ? Qu'ils affirment que je suis dans l'erreur et que je raisonne mal, que je ne connais pas suffisamment les faits ; je souffrirai qu'ils me contredisent. Mais il est une chose qui domine toutes les contradictions, c'est le désir sincère de s'entendre ; ce désir, je voudrais le trouver dans mes contradicteurs, comme ils le trouve-

ront toujours en moi. La première condition de succès dans cette difficile et délicate négociation, c'est que tous ceux qui y prennent part non-seulement soient de bonne foi, mais encore croient à la bonne foi les uns des autres. Pour moi, je le déclare, si j'arrivais à cette douloureuse conviction que l'adversaire que j'ai en face de moi est de mauvaise foi, je continuerais à prier pour lui, mais je cesserais de discuter. A quoi bon donner des raisons ou citer des textes à un homme qui est décidé à ne pas ouvrir les yeux à la lumière? Par conséquent je crois à la bonne foi de mes contradicteurs ; je demande à mon tour qu'on croie à la mienne. Une discussion ainsi conduite est un témoignage éclatant d'estime que l'on se donne réciproquement. Et ici encore il faut mettre sur la même ligne la discussion de monseigneur Grégoire avec les Starovères, et celle que nous autres catholiques romains nous avons avec les Orientaux séparés de Rome. Il faut que le même esprit de concorde et d'estime mutuelle se retrouve en tous.

III

Mais, pour ne laisser aucun prétexte à ceux qui voudraient contester une vérité si simple, allons au-devant d'une objection qu'ils pourraient hasarder.

Ils diraient peut-être : Oui, il y a schisme entre l'Église russe et les Starovères, et il n'y a pas autre chose. Il n'en est pas de même de la situation de l'Église russe vis-à-vis de l'Église romaine ; là aussi il y a schisme, mais en outre il y a des divergences graves en matière de foi. Les deux Églises sont séparées non-seulement par le schisme, mais par l'hérésie. Et comme aucune transaction en matière de dogme n'est possible, il ne peut y avoir aucune réconciliation.

Voilà l'objection dans toute sa force, voyons comment on peut y répondre.

Il s'est passé en Russie, il y a une vingtaine d'années de cela, un événement qui a douloureusement retenti dans le cœur de

tous les catholiques. Nous voulons parler de l'acte par lequel trois évêques grecs-unis, entraînant à leur suite un grand nombre de prêtres, ont renoncé à la communion et à l'obédience du Saint-Siége pour embrasser la communion et l'obédience du Synode. L'histoire dira un jour comment les choses se sont passées et quels ont été les ressorts cachés qui ont amené ces résultats. Je n'entre pas dans cet examen, je prends simplement le fait et les documents officiels publiés à cette occasion ; je n'y cherche qu'une chose, la pensée de l'Église russe. Or, dans cette circonstance mémorable, le Synode a déclaré solennellement qu'il n'y avait aucune différence dogmatique entre l'Église romaine et l'Église russe, cela est incontestable. Les évêques grecs-unis, avant de renoncer à l'obédience du Pape, reconnaissaient l'autorité du concile de Florence, acceptaient l'acte d'union avec les cinq points qui y ont été réglés ; ils avaient donc la même foi que le Pape et toute l'Église catholique. Aujourd'hui ils sont sous l'obédience du Synode et en communion avec l'Église russe et les autres Églises orientales ; ils ont donc aussi la même foi. Ce sont deux faits qu'il est impossible de révoquer en doute. Ont-ils changé de croyance? Non ; dans tous les actes de cette réunion il n'y a pas trace d'une abjuration. Bien plus, le Synode lui-même a déclaré que cette abjuration n'était pas nécessaire ; qu'il n'y avait pas eu d'autre cause de séparation que l'interruption de la communion, et que pour opérer la réunion il suffisait de rétablir la communion. Or, je le demande, le Synode pouvait-il reconnaître d'une manière plus authentique que la foi de l'Église romaine ne contient à ses yeux aucune erreur?

Si l'Église romaine était hérétique, les évêques grecs-unis qui avaient adhéré à la profession de foi du concile de Trente l'étaient aussi, et le Synode ne pouvait les admettre à sa communion sans exiger d'eux une rétractation.

Il ne l'a pas fait ; il a déclaré qu'il n'y avait pas lieu à le faire, le schisme étant la seule cause de séparation. Donc il y a parité complète entre la situation de l'Église romaine vis-à-vis de

l'Église russe et celle de l'Église russe vis-à-vis des Starovères.

Ouvrez maintenant la brochure d'Ignotus, vous y verrez que le *romanisme*, c'est-à-dire le catholicisme, est une *hérésie*. Est-il possible de trouver une contradiction plus flagrante que celle-ci? Lequel des deux devons-nous croire? le Synode parlant au nom de l'Église russe, ou l'auteur anonyme qui se décerne à lui-même le titre de chrétien orthodoxe? Le Synode dit blanc, la brochure anonyme dit noir.

Entre ces deux autorités nous n'hésitons pas : nous acceptons la déclaration du Synode comme l'expression authentique de la pensée de l'Église russe, tandis que les brochures d'Ignotus ne représentent pour nous que les opinions d'un individu dont l'orthodoxie aurait grandement besoin d'être démontrée.

Quoi qu'il en soit, nous n'avons nul besoin de nous engager dans l'examen de cette orthodoxie prétendue ; à quoi bon aller chercher quel est le sens précis qui se cache sous une phraséologie nébuleuse empruntée aux modernes sophistes de l'Allemagne? A quoi bon analyser des définitions et des sentences comme celles-ci : « Dieu se révéla comme l'être moral unique ; — La liberté morale, l'être est l'essence de l'intelligence finie ; — L'être infini devient l'être borné dans le Christ ; — Avec la créature et pour elle, le Christ devient réellement le péché, car il le peut par sa nature d'être borné ; — Le Christ est la seule condamnation du péché dès l'éternité ; — Tout est péché hors du Christ ; — C'est la liberté humaine dans le Christ qui est l'unique condamnation du péché et l'unique salut du pécheur ; — Le péché n'a point été pardonné, ni absous, ni aboli, ce qui serait contraire aux lois de la raison, mais il a été transfiguré en perfection par l'union complète de l'homme avec son Sauveur ; — La foi qui sonde les mystères divins n'est pas une croyance, elle est une connaissance ; — L'Église, c'est la révélation de l'Esprit-Saint à l'amour mutuel des chrétiens ; — Dans le sacrement de la pénitence, l'homme, s'excluant de l'Église par la pensée, ne se croit pas en droit d'y rentrer autrement que par le jugement de ses

frères. — Ce sacrement, mal compris par les Latins... a été considéré comme un privilége de la hiérarchie, quand il n'est que la suite naturelle des rapports d'unité entre tous les membres de l'Église, unité dont les pasteurs sont l'expression visible. — Le concile s'assemble et porte témoignage. — L'Église juge et reconnaît le concile pour être la vraie expression de la pensée de chacun des fidèles [1]. »

Je le répète, je n'ai pas l'intention de soumettre ces phrases à une analyse rigoureuse. Si l'auteur déposait le masque, peut-être y aurait-il utilité à le forcer à sortir des nuages sous lesquels sa pensée se cache. Alors, je le crois du moins, apparaîtraient à tous les yeux les abîmes qui le séparent de la doctrine orthodoxe et les affinités mystérieuses par lesquelles il se rattache non-seulement au protestantisme, mais encore à la fausse philosophie des Allemands.

Pour le moment nous pouvons nous épargner cette peine, et nous borner à examiner ce qui a un rapport plus direct avec le sujet que nous traitons. Voyons donc quels sont les divers points sur lesquels Ignotus et moi nous ne nous accordons pas.

On peut les réduire à six. Ces divergences portent : 1° sur ce que j'aurais dissimulé le côté dogmatique de la question ; 2° sur ce que j'aurais une fausse notion du développement des dogmes dans l'Église ; 3° sur l'autorité des conciles œcuméniques ; 4° sur le rite et sur la communion sous les deux espèces ; 5° sur la langue liturgique ; 6° enfin, sur ce que j'aurais dénoncé Ignotus, ou au moins l'aurais signalé aux défiances du pouvoir en Russie. Passons maintenant en revue ces six points.

[1] *Encore quelques mots d'un chrétien orthodoxe sur les Confessions occidentales.* Leipzig, Brokhaus, 1858, pages 63 et suiv.

IV

Et d'abord, je n'ai pas consacré de chapitre au dogme, je n'en ai parlé qu'indirectement et en fort peu de mots ; en d'autres termes, j'ai éludé la question.

Ma réponse est bien simple. Quels sont les dogmes qu'Ignotus aurait voulu me voir discuter ? Sans aucun doute, la primauté du Pape, la procession du Saint-Esprit, l'état des âmes après la mort, et peut-être enfin l'Immaculée Conception. Or toutes ces questions ont été traitées par moi ou par mes amis dans les *Études de théologie, de philosophie et d'histoire*, ou ailleurs. Le second volume des *Études* contient un travail sur les Starovères, l'Église russe et le Pape, dans lequel la question de la primauté de l'Évêque de Rome dans ses rapports avec l'Église russe est longuement discutée. Un savant bollandiste, le R. P. Victor de Buck, a traité dans ce même volume la question de la procession du Saint-Esprit avec une telle supériorité, que je ne vois pas ce qu'on peut y ajouter. J'en dirai autant d'un autre travail du même auteur sur le dogme de la vie future, inséré dans le troisième volume des *Études*. Quant à l'Immaculée Conception, Ignotus saura ce que j'en pense, quand il aura lu les quatre lettres que j'ai adressées à une dame russe sur ce sujet ; je l'invite à prendre connaissance en même temps d'une toute petite brochure que j'ai fait imprimer en russe à Paris et qui a trait à la même question.

Il peut donc se convaincre que nous ne fuyons pas le grand jour de la discussion et que nous ne cherchons pas à mettre dans l'ombre les questions théologiques ; mais nous ne croyons pas que, dans la grande œuvre de la réunion, il faille attacher une trop grande importance au côté dogmatique, et cela par une raison bien simple, c'est qu'au fond on est d'accord. Ce qu'il faut, avant tout, c'est faire naître dans les esprits et dans les cœurs le désir de la réconciliation.

Non ; les questions dogmatiques ne sont que des prétextes ou des malentendus ; le jour où l'on voudra s'entendre, on s'entendra. Où donc est la difficulté ? Uniquement dans les préjugés qui existent en Russie à l'égard du catholicisme. Ces préjugés sont profondément enracinés dans le peuple, dans les hautes classes, surtout dans le gouvernement. Le seul moyen de les combattre, c'est de saisir l'opinion publique de la question. Le jour où l'on saura d'une manière précise de quoi il s'agit, le jour où le gouvernement russe sera convaincu que cette réconciliation, non-seuseulement ne présente aucun danger, mais encore est tout à fait conforme à ses intérêts, ce jour-là la paix sera bien près d'être faite.

Et moi, qui ne soupire qu'après cet heureux moment, moi qui voudrais l'acheter au prix de ma vie, que devais-je faire ? Me borner à présenter un petit nombre de vérités frappantes, me faire lire surtout ; et m'aurait-on lu, si j'avais débuté par une longue dissertation sur la procession du Saint-Esprit et sur l'addition du *Filioque ?* Je n'ai pas sacrifié le côté dogmatique de la question ; mais je n'avais garde d'aller m'engager dans une argumentation théologique ; et si ces choses tiennent peu de place dans ma brochure, il est facile, comme nous venons de le voir, de les trouver ailleurs.

V

Le second point a pour objet le développement des dogmes dans l'Eglise. Ici je demande au lecteur la permission de reproduire le passage incriminé. A la page 50 de ma brochure, j'avais dit :

« Sans entrer dans une discussion théologique qui pourrait nous entraîner trop loin, nous devons faire une observation de nature à être saisie par tout le monde. Quoi qu'il en soit des points controversés entre l'Église russe et l'Église romaine, ils ne tiennent pas la même place dans les croyances des deux com-

munions. Aux yeux du catholique, le Pape a de droit divin juridiction sur toute l'Église ; le Saint-Esprit procède du Père et du Fils ; ce sont des articles de foi explicitement définis, et auxquels personne ne peut refuser son assentiment et sa soumission, sans cesser d'appartenir à l'Église catholique. Il n'en est pas de même pour l'enfant de l'Église russe : à ses yeux, ces points n'ont été l'objet d'aucune définition dogmatique ; d'un autre côté, ils ne peuvent être considérés comme des hérésies condamnées par l'Église, ce sont de simples opinions que chacun est libre d'admettre ou de rejeter.

« Je m'explique :

« Il est évident que dans l'Église d'Orient, séparée de la communion du Saint-Siége, il n'existe, en dehors du concile œcuménique, aucune autorité en matière doctrinale qui soit acceptée comme infaillible par ses adhérents. Cette Église refuse le privilége de l'infaillibilité à tout évêque quel qu'il soit, au patriarche de Constantinople comme à tous les autres; elle ne l'a jamais revendiqué pour le Synode de Saint-Pétersbourg, elle le réserve exclusivement au concile œcuménique. Or quel est le concile œcuménique qui a condamné la foi de l'Église romaine ? Faut-il le chercher parmi les sept premiers conciles, seuls reconnus par l'Orient ? Mais Rome les reconnaît aussi, ils ont tous été célébrés avant la séparation, ils ne peuvent donc rien contenir sur les points controversés. Depuis le schisme, il ne s'en est pas réuni un seul que l'Église orientale considère comme œcuménique et auquel, par conséquent, elle accorde le privilége de l'infaillibilité.

« Elle va plus loin, elle doute d'avance de l'œcuménicité, et, par suite, de l'infaillibilité de tout concile, quelque général qu'il fût, qui serait célébré sans que le patriarcat d'Occident y prît part; elle n'ose pas affirmer que l'Orient tout entier réuni en concile représente l'Église universelle [1].

« Je sais bien qu'elle conteste aussi à l'Occident l'œcuménicité

[1] Voyez Palmer, *Dissertations on the orthodox Communion*, pag. 20 et 21.

des conciles dans lesquels les patriarcats d'Orient n'ont pas été représentés; mais c'est justement ce qui m'autorise à dire que, d'après les principes mêmes des Orientaux, tous les points controversés entre les deux Églises ne sont pour eux ni des dogmes de foi ni des erreurs condamnées; ce sont des opinions qu'on est libre d'admettre ou de rejeter, et, par conséquent, il ne saurait être défendu de les examiner ni même de les embrasser.

« L'autorité ecclésiastique en Russie ne peut, sans tomber dans une contradiction flagrante, interdire à qui que ce soit cet examen; elle ne peut taxer d'hérésie ceux qui se décident à adopter l'opinion des théologiens romains.

« Cette situation dogmatique de l'Église d'Orient désunie tout entière, et de l'Église russe en particulier, paraîtra peut-être extraordinaire à quelques-uns de mes lecteurs; mais, s'ils veulent bien approfondir ce point, j'ose espérer que leurs recherches et leurs méditations auront pour résultat de les convaincre de la vérité de ce que j'avance. Je tiens d'autant plus à mettre dans tout son jour cette face de la question, qu'une fois éclaircie, elle fait aussitôt apercevoir la possibilité d'une réconciliation entre l'Orient et Rome. Par quoi est-on séparé? Par un certain nombre de points, qui ont été définis dogmatiquement dans l'Église romaine, et qui ne l'ont pas été dans l'Église orientale. Que l'Orient et l'Occident se réunissent dans un concile œcuménique, cette auguste assemblée aura, aux yeux des deux parties, une autorité infaillible; elle pourra donc prononcer sur les points controversés, soit en montrant que la contradiction n'est qu'apparente, soit en donnant aux questions en litige la sanction d'une décision définitive qui leur manquait encore dans l'opinion des Orientaux. Ce concile procédera par voie d'explication ou par voie de définition, et la décision d'une assemblée reconnue comme l'organe infaillible de l'Église universelle obtiendra l'assentiment de tout le monde.

« La réconciliation est donc possible, et, après cette réconciliation, l'Église orientale continuera à croire ce qu'elle a toujours

cru, seulement elle croira quelque chose de plus, et cela en vertu de ses principes avoués sur l'autorité des conciles œcuméniques. »

Voyons maintenant comment Ignotus reproduit ma pensée : « Ce que le catéchisme latin a ajouté comme article de foi ne doit paraître aux yeux des Orientaux qu'une question d'opinion, vu que les additions n'ont jamais été condamnées par un concile œcuménique. La réconciliation est donc possible : puis viendra la réunion d'un concile œcuménique dans lequel les Latins ne pourront, il est vrai, rien concéder de leur doctrine, mais dans lequel les Orientaux pourront donner une sanction définitive aux points en litige. L'Église orientale continuera donc à croire ce qu'elle a toujours cru, seulement elle croira à quelque chose de plus. A la participation du Fils dans la procession du Saint-Esprit, à l'infaillibilité papale, à l'Immaculée Conception, à quoi encore ? car je ne vois pas de raison pour s'arrêter. Une telle réunion d'ignorance dans la pensée et de frivolité dans le ton est révoltante. Cet homme, ci-devant fils de l'Église, ne sait-il donc pas que l'Église ne peut jamais rien ajouter à ses dogmes, que jamais elle n'a cru à quelque chose qui ne lui ait pas été révélé dès l'origine par l'Esprit-Saint, et que jamais elle ne croira davantage ? Ne sait-il pas que ceci est un dogme, et un dogme fondamental ? »

Laissant de côté la question de forme, qui ne fait rien à l'affaire, je dois rendre justice à Ignotus et dire qu'ici il a raison en un point important. En disant : « L'Église orientale continuera à croire ce qu'elle a toujours cru, seulement elle croira « *quelque chose de plus*, » je me suis servi d'une expression qui n'est pas rigoureusement exacte. Il me semble que le contexte explique suffisamment ma pensée et qu'il n'y avait guère lieu de s'y méprendre. Mais enfin, si j'avais à faire une seconde édition de ma brochure, je ne réimprimerais pas cette phrase telle qu'elle est, parce qu'après tout Ignotus a raison : l'Église ne peut rien ajouter à ses dogmes, jamais elle n'a cru à quelque chose qui ne lui

ait pas été révélé dès l'origine. Mais, en abandonnant l'expression, je n'abandonne pas la pensée, qui était du reste facile à saisir. J'avais dit, page 2 : « Les catéchismes de l'Église russe présentent des lacunes plutôt que des erreurs ; et ce qu'ils peuvent contenir de défectueux se trouve complété et corrigé par les offices de la liturgie orientale. » C'était dire en d'autres termes que l'Église russe admettait les mêmes dogmes que l'Église romaine, avec cette différence que sur un petit nombre de points sa foi était moins explicite, moins précise et demandait quelques éclaircissements. J'accorde de grand cœur à Ignotus que l'Église a reçu de Notre-Seigneur Jésus-Christ le dépôt de toutes les vérités révélées, et que ce dépôt ne s'accroît pas par des révélations nouvelles ; mais il doit m'accorder à son tour que les écrits des saints Pères et les décisions des conciles ont mis dans une plus vive lumière des points qui, réellement contenus dans la révélation, avaient pourtant besoin d'être développés. Ignotus semble dire que le savant docteur Newmann est allé trop loin dans cette question du développement dogmatique ; c'est possible, et je n'ai pas à examiner ce point : quant à moi, je reste dans des limites fort restreintes, dans celles qu'indiquait il y a longtemps déjà saint Vincent de Lérins, dans celles que, dernièrement encore, traçait le pape Pie IX, s'adressant aux évêques d'Autriche : « L'Église déclare ouvertement que l'unique espérance de salut pour l'homme est placée dans la foi chrétienne, qui enseigne la vérité, dissipe les ténèbres de l'ignorance par la charité, et que cette espérance est placée dans l'Église catholique, qui, en maintenant le vrai culte, est le solide asile de cette foi et le temple de Dieu, hors duquel personne, à moins d'avoir l'excuse d'une ignorance invincible, ne peut avoir l'espoir de la vie et du salut. L'Église enseigne donc et proclame que si quelquefois on peut employer la science humaine à l'étude des oracles divins la raison ne doit point pour cela usurper orgueilleusement le droit d'enseigner en maîtresse, mais qu'elle doit agir comme une servante obéissante et soumise, dans la crainte de s'égarer en marchant en

avant, et de perdre, en suivant l'enchaînement des paroles extérieures, la lumière de la vertu intérieure et le droit sentier de la vérité. Il ne faudrait pas en conclure qu'il n'y a aucun progrès de religion dans l'Église du Christ. Le progrès existe et il est très-grand ; mais c'est le vrai progrès de la foi, ce n'en est pas le changement. Il faut que l'intelligence, la science et la sagesse de tous comme de chacun en particulier, des âges et des siècles de toute l'Église comme des individus, croisse et fasse de grands, de très-grands progrès, afin que l'on comprenne plus clairement ce qu'on croyait d'abord plus obscurément, afin que la postérité ait le bonheur de comprendre ce que l'antiquité vénérait sans l'entendre, afin que les pierres précieuses du dogme divin soient travaillées, exactement adaptées, sagement ornées, et qu'elles s'enrichissent de grâce, de splendeur, de beauté, mais toujours dans le même genre, c'est-à-dire dans la même doctrine, dans le même sens, dans la même substance, de façon qu'en se servant de termes nouveaux on ne dise pas cependant des choses nouvelles [1]. »

Ignotus voudra bien reconnaître qu'au moins dans les sept premiers siècles de l'ère chrétienne les écrits des Pères et les définitions des conciles ont éclairci, précisé et déterminé un certain nombre de points qui étaient contenus dans la révélation, mais qu'on n'y apercevait que d'une manière confuse. Il ne suit pas de là, comme il voudrait le faire croire, qu'il ne pouvait y avoir d'hérésie avant le premier concile œcuménique, et que les opinions étaient alors parfaitement libres. La révélation existait, l'Église existait, et tous ceux qui se mettaient en contradiction avec la révélation, avec l'Église, tombaient dans l'hérésie; mais il y avait un certain nombre de points sur lesquels l'autorité de l'Église ne s'était pas prononcée d'une manière aussi précise, et, sur ces points-là, on pouvait se tromper de bonne foi sans être hérétique, comme il est arrivé à plusieurs des saints Pères. C'est l'applica-

[1] *Bref aux évêques d'Autriche*, 1856.

tion de ces principes que je fais à l'Église russe. Prenez la question de la procession du Saint-Esprit, celle de la primauté du Pape, de l'état des âmes après la mort ; ajoutez-y, si vous voulez, l'Immaculée Conception. Nous soutenons que tous ces points, successivement définis par l'Église catholique, ont toujours fait partie du dépôt de la révélation ; nous retrouvons à toutes les époques, dans les écrits des saints Pères, dans la liturgie et dans les divers monuments de la tradition, des traces évidentes de la croyance à ces vérités, et, en remontant ainsi la chaîne des siècles, nous arrivons aux temps apostoliques et à la parole de Dieu lui-même. Mais nous reconnaissons qu'il y a eu pour chacune de ces vérités un temps où elles étaient placées dans une espèce d'ombre dont elles ne sont sorties définitivement que par une décision doctrinale de l'Église. Ainsi prenons pour exemple la Conception de la très-sainte Vierge. Je ne reviendrai pas sur ce que j'ai développé dans mes quatre lettres à une dame russe ; mais qu'Ignotus se donne la peine de les lire, il verra comment la croyance à ce privilége unique de la Mère de Dieu se retrouve dans l'Église orientale, attestée par les preuves les plus évidentes, sans que cependant elle ait été l'objet d'une définition dogmatique.

Une situation analogue a existé pendant longtemps dans l'Église latine, de sorte que saint Bernard et saint Thomas d'Aquin ont pu combattre la croyance à l'Immaculée Conception sans encourir le reproche d'hérésie. Il en est de même de la procession du Saint-Esprit. Le travail remarquable du R. P. Victor de Buck montre bien qu'il n'y a au fond aucune contradiction entre les Grecs et les Latins ; mais la définition du concile de Florence est venue mettre dans tout son jour le point précis du débat, et n'a laissé aucun doute sur la manière dont la question devait être comprise. Il en serait encore de même pour tant d'autres dissentiments, et c'est dans ce sens que j'ai pu dire : « Que l'Orient et l'Occident se réunissent dans un concile œcuménique, cette auguste assemblée aura, aux yeux des deux partis, une autorité in-

faillible ; elle pourra donc prononcer sur les points controversés, soit en montrant que la contradiction n'est qu'apparente, soit en donnant aux questions en litige la sanction d'une décision définitive qui leur manquait encore dans l'opinion des Orientaux » (p. 54).

VI

Mais Ignotus est loin de comprendre l'autorité du concile œcuménique comme nous, c'est-à-dire comme la comprend l'Église d'Orient aussi bien que celle d'Occident, et c'est ici le troisième point de divergence entre nous. Il dit qu'un « concile est un témoignage et non une autorité dans le dogme » (p. 22) ; et ailleurs : « Le droit de déclarer la foi de l'Église revient à juste titre aux évêques ; mais, dans le désaccord des évêques, c'est l'Église tout entière qui juge en dernier ressort » (p. 86). « L'intelligence de ce qui a été manifesté et la constante manifestation de cette intelligence, le travail contemporain de l'Église, tout cela est confié à la liberté de notre pensée ; et c'est l'harmonie des pensées individuelles, éclairées par la grâce de Dieu, qui constitue la pensée générale de l'Église. » (*Ibid.*)

« Le concile s'assemble et porte témoignage. L'Église juge et reconnaît le concile pour être la vraie expression de la pensée de chacun des fidèles » (p. 88).

Qu'y a-t-il au fond de cette vague phraséologie? L'autorité des laïques placée au-dessus de celle des évêques, je ne sais quel suffrage universel qui juge en dernier ressort les conciles. Mais la pensée d'Ignotus se révèle plus clairement encore dans un autre passage. J'avais dit dans la préface de ma brochure, en parlant des moyens à mettre en œuvre pour arriver à l'extinction du schisme : « L'accord de trois volontés suffit. Lorsque le pape, l'empereur de Russie et l'Église russe, représentée par les évêques ou par le Synode, se seront entendus, qui pourra empêcher la réconciliation de s'accomplir ? » Ignotus répond : « Qui, en effet, le pourra? Sera-ce l'Église provinciale d'Orient, opprimée par

l'Islam et battue en brèche par l'Occident ? Sera-ce l'Église provinciale du petit royaume grec, qui compte pour rien dans le monde ? Sera-ce le peuple russe, dont la voix ne se fait jamais entendre dans les questions gouvernementales ? Qui donc ? Eh bien, je le dirai au jésuite. Que le souverain de Russie se laisse séduire (ce qui est hors de toute vraisemblance !), que le clergé trahisse (ce qui dépasse toutes les bornes du possible !), ce seront des millions d'âmes qui seront inébranlables dans la vérité ; ce seront des millions de bras qui lèveront l'étendard invincible de l'Église, et qui formeront l'ordre laïque ; ce seront, dans l'immensité du monde oriental, au moins deux ou trois évêques, qui, restés fidèles à Dieu, béniront les ordres inférieurs, et composeront à eux seuls l'épiscopat ; et l'Église n'aura rien perdu de sa force et de son unité, et sera encore l'Église catholique comme au temps des Apôtres. »

Je le demande à tout lecteur impartial, n'est-ce pas là le dogme de la souveraineté populaire introduit dans l'Église ? Je le demande à Ignotus lui-même, est-ce là le langage de l'Église à laquelle il prétend appartenir ? Qu'il ouvre les catéchismes, les professions de foi, les écrits de ses théologiens ; qu'il consulte Pierre Mogila, l'épître des patriarches orientaux, Étienne Javorski, monseigneur Macaire Boulgakof, aujourd'hui archevêque de Tambof[1] ; monseigneur Grégoire, métropolitain de Saint-Pétersbourg ; tous lui diront d'une voix unanime qu'il faut distinguer l'Église enseignante de l'Église enseignée, que ce sont les évêques qui forment l'Église enseignante, et leurs troupeaux l'Église enseignée ; que c'est cette Église enseignante, exclusivement composée des pasteurs, à qui a été confié le soin de garder, de prêcher, d'expliquer les vérités révélées ; que c'est à l'Église enseignante qu'a été promise cette assistance spéciale du Saint-Esprit, en vertu de laquelle elle est infaillible. Quant à l'Église enseignée, elle n'est assurée de ne pas se tromper qu'en écoutant avec doci-

[1] Cf. Monseigneur Macaire Boulgakof, *Introduction à la théologie orthodoxe*. Pétersbourg, 1852 (*en russe*), p. 296 et suiv., § CXXXVI.

lité la voix des pasteurs, et elle n'est pas appelée à être juge de leurs enseignements.

On le voit, il y a une bien grande différence entre la doctrine de l'Église russe et celle d'Ignotus ; d'un côté, l'autorité suprême réside dans le corps des pasteurs, de l'autre, elle est tout entière dans le peuple, qui confirme ou casse les arrêts des conciles. Je reconnais bien là les principes de Jean-Jacques Rousseau, de Lamennais ; je ne reconnais pas les traditions de l'Église et sa divine constitution. On ne comprend plus rien à l'histoire ecclésiastique. Quand le concile de Nicée a déclaré que le Verbe était *consubstantiel* au Père, les Ariens n'avaient-ils pas dans leurs rangs plus de deux ou trois évêques ? n'avaient-ils pas « des milliers de bras ? » Que leur manquait-il donc pour anéantir les canons de Nicée ? Ne peut-on pas en dire autant des Nestoriens à Éphèse, des Eutychiens à Chalcédoine? Avec les principes d'Ignotus, l'autorité du concile œcuménique s'évanouit, et toutes les sectes sont justifiées dans leur révolte contre l'Église.

Grecs et Latins sont d'accord pour reconnaître l'infaillibilité du concile œcuménique et la nécessité, *pour les simples fidèles, de se soumettre à leurs décisions ;* Ignotus, qui se prétend orthodoxe, se sépare des Grecs et des Latins, et proclame une théorie qui renverse toute l'économie de l'Église. — C'en est fait de son infaillibilité ; le concile œcuménique est dépouillé de toute autorité, et il n'y a plus moyen de condamner aucune erreur, de porter aucun jugement. Tous les hérétiques jugeront le jugement prononcé contre eux, et, comme de raison, ils le casseront.

Ignotus dit que le concile n'est pas une autorité, qu'il n'est qu'un témoignage. Sans aucun doute le concile est un témoignage, et c'est à Dieu, à sa parole révélée, qu'appartient en dernière analyse l'autorité qui commande notre assentiment ; mais il n'en est pas moins vrai que le concile est un témoin authentique qui atteste avec autorité, avec le droit d'attester, et, une fois qu'il a déclaré que telle ou telle vérité faisait partie du dépôt de la révélation, les fidèles sont obligés de la croire et de soumettre leur

jugement à la décision du concile; c'est donc un juge plus encore qu'un témoin. Nous avons parfaitement le droit de parler de l'autorité du concile, et Ignotus tombe dans une grave erreur en la contestant. Monseigneur Macaire explique du reste très-bien comment le secours que l'Église reçoit du Saint-Esprit est une assistance et non une inspiration; c'est-à-dire que le Saint-Esprit ne révèle pas à l'Église des vérités nouvelles, mais l'éclaire de façon qu'elle ne se trompe pas dans l'interprétation des vérités confiées à sa garde; mais, encore une fois, cette assistance n'a été promise qu'à l'Église enseignante, c'est-à-dire au corps des pasteurs, nullement à l'Église enseignée, c'est-à-dire aux simples fidèles.

Ces explications données, je suis prêt à reconnaître qu'il y a des cas où les fidèles ne sont pas obligés de suivre leurs pasteurs. Il peut y avoir des évêques qui trahissent leurs devoirs, qui vendent leur troupeau après avoir vendu leur conscience. Cela s'est vu, et, pour en trouver des exemples, il ne faudrait pas remonter bien haut dans l'histoire, ni aller chercher bien loin des contrées qu'habite Ignotus. Dans des circonstances pareilles, sans doute les fidèles doivent se séparer de ces pasteurs hypocrites; mais ici encore que font-ils? Ils ne s'établissent pas juges, ils refusent de suivre dans leur défection quelques pasteurs errants, et ils restent attachés et soumis au corps des pasteurs.

Que, dans la pratique, il puisse y avoir des difficultés, nous sommes loin de le nier, et c'est précisément à cause de cela que nous, catholiques romains, nous voudrions amener les Orientaux à reconnaître avec nous que le corps des pasteurs ne peut jamais être séparé de l'évêque de Rome, successeur de saint Pierre et vicaire de Jésus-Christ. Remarquons-le bien, il n'est ici nullement question de l'infaillibilité du Pape; on peut être catholique sans admettre que le Pape soit infaillible. Nous disons seulement qu'en vertu des promesses de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et par suite d'une providence spéciale de Dieu sur son Église, il n'arrivera jamais que le corps des pasteurs soit d'un côté et le succes-

seur de saint Pierre de l'autre ; d'où il résulte que les fidèles ont toujours un moyen simple et facile de savoir où est le corps des pasteurs : c'est de regarder où est le Pape.

Mais je laisse de côté cette question, sur laquelle les *Études* reviendront une autre fois, et je me borne à constater qu'Ignotus se sépare même de l'Église à laquelle il prétend appartenir, en transportant l'autorité suprême du corps des pasteurs au peuple. Je sais bien qu'il prétend avoir pour lui les quatre patriarches orientaux, car voici comment il s'explique :

« C'est l'*Église* qui, dans notre siècle, a sapé les bases de toute hérésie rationaliste, en *révélant* le mystère de la loi morale qui la gouverne elle-même, en déclarant par la bouche des patriarches que la vérité n'était donnée qu'à l'amour mutuel » (p. 73). C'est une allusion à un passage de la réponse des patriarches à l'Encyclique que le pape Pie IX avait adressée aux Orientaux au commencement de son pontificat. Commençons par reproduire textuellement ce passage d'après l'édition française publiée par M. A. Stourdza : « Chez nous, la sauvegarde de la religion réside dans le corps entier de l'Église, c'est-à-dire dans le peuple lui-même, qui veut que son dogme religieux reste éternellement immuable et conforme à celui de ses pères [1]. »

Nous ne nierons pas l'accord d'Ignotus avec les patriarches, mais nous nous bornerons à observer que l'on chercherait en vain au bas de cette pièce étrange les signatures des évêques russes. Elle n'est signée que par les hommes qui, peu de temps après, tenaient le langage qu'on va voir :

« Les patriarches grecs de Constantinople, de Jérusalem, les métropolitains et les évêques de premier ordre, sujets de la Sublime Porte, soumettent la présente adresse au pied du trône

[1] La brochure à laquelle nous empruntons ces paroles a été publiée à Paris, chez Klincksiek, en 1850 ; elle est intitulée : *Lettre encyclique de S. S. le Pape Pie IX aux chrétiens d'Orient, et Encyclique responsive des patriarches et du Synode de l'Église d'Orient.* Au commencement, on trouve un avertissement signé : A. Stourdza. Voy. § XVII, p. 57.

sublime, plein de justice, et du seuil impérial et miséricordieux; qu'il soit conservé jusqu'à la fin du monde!

« Notre humble nation, qui se glorifie de sa sujétion au gouvernement impérial d'éternelle durée de Sa Majesté le Sultan, notre maître bienfaisant, ayant convoqué un conseil général à notre patriarcat, en présence de nos serviteurs les métropolitains, pour prendre connaissance du firman impérial, dans le but de confirmer les conditions particulières, priviléges spirituels et concessions accordées par les grands sultans et empereurs de glorieuse mémoire, et que Sa Majesté notre auguste maître et bienfaiteur vient de confirmer, les soussignés, patriarches, métropolitains et archevêques, furent comblés d'une joie infinie et d'une reconnaissance éternelle. Il est hors du cercle de la possibilité de faire en actes et en paroles les remercîments dus pour une seule des bontés, priviléges et concessions accordées à notre humble nation *d'une manière propre à attirer la jalousie des autres nations* et faire *la gloire* de la nôtre, suivant la *miséricorde ordinaire* de Sa Majesté le très-auguste et très-puissant Sultan, miséricordieux envers tous, *bienfaiteur du monde*, notre bienfaiteur particulier, ornement du temps et de la couronne des sultans, et *faisant l'admiration de toute la terre par ses bontés et ses perfections.*

« Tout le monde sait (?) que la sécurité et la tranquillité de tous ses sujets sont parfaites, grâce à la protection pleine de justice du gouvernement impérial auquel est confié, *comme un gage divin*, le bien-être et le *contentement* de tous les États impériaux.

« Aussi notre nation considère comme le premier de ses devoirs de religion de rester de tout son cœur et de toute son âme constante à jamais dans sa soumission et sa sujétion au gouvernement impérial, et de verser jusqu'à la dernière goutte de son sang pour l'auguste personne de Sa Majesté, et elle fait des prières à Dieu tout-puissant, nuit et jour, avec ses enfants et ses familles, la tête découverte et en versant des larmes, pour qu'il

préserve l'auguste personne de Sa Majesté, notre magnanime souverain, sur le trône du Sultan d'éternelle durée, en bonne santé et pour de longues années, et qu'il conserve les ministres du gouvernement impérial, qui sont l'intermédiaire de tant de bontés impériales, dans l'honneur et la gloire, sous la gracieuse bienveillance de Sa Majesté Impériale. Nous prions Votre Altesse de soumettre aux pieds du trône du très-auguste Sultan, ombre divine (*sic*), notre parfaite reconnaissance, notre joie et nos remercîments sincères [1]. »

Nous renverrons encore Ignotus à un excellent travail de M. Daskalof, inséré dans la *Causerie russe*, année 1858, 2e livraison. Il pourra y étudier à son aise le clergé phanariote. Si le patriarche de Constantinople est si profondément convaincu des droits du peuple en matière ecclésiastique, comment se fait-il qu'il ne se rende pas aux très-légitimes réclamations des Bulgares, et qu'il ne leur accorde pas, avec un clergé qui parle leur langue, la permission d'avoir des écoles, sans être exposé aux persécutions simoniaques des évêques et des prêtres phanariotes?

N'est-il pas piquant de voir Ignotus se ranger parmi les oppresseurs des Slaves? Ce n'est pas du reste la première fois que nous voyons les partisans de la célèbre formule : *orthodoxie*, *autocratie*, *nationalité*, amenés à se mettre en contradiction avec elle.

Mais il est temps de passer à la question liturgique.

VII

J'avais mis le plus grand soin, dans ma brochure, à démontrer que la réconciliation avec le Saint-Siége et l'extinction du schisme ne porteraient aucune atteinte au rite oriental adopté depuis tant de siècles par les Russes. Ignotus accueille cette proposition avec un dédain superbe.

[1] Voyez la brochure russe : *Sur la possibilité de réunion de l'Église russe avec l'Église occidentale*. Paris, Franck., 1858, p. 21, 22 et 23.

« Qu'est-ce que le rite? Le rite, c'est la libre poésie des signes ou des paroles dont se sert l'Église, unité organique, pour exprimer, soit la connaissance des vérités divines, soit son amour sans bornes pour son Créateur et son Sauveur; soit l'amour qui unit les chrétiens les uns aux autres sur la terre et dans le ciel. Le rite, essentiellement variable, n'est que le voile transparent dont se revêt le dogme, essentiellement invariable. Il n'y a peut-être pas dans l'Église un seul rite dont la forme date du temps des Apôtres, et pas un dogme qui n'en date pas. » (p. 12.)

Il est très-certain qu'il n'y a pas dans l'Église un seul dogme qui ne date pas des Apôtres.

Je ne voudrais certes pas dire qu'il n'y a pas dans l'Église un seul rite qui remonte aux temps apostoliques, et je suis fort étonné de trouver une opinion pareille sous la plume d'un homme qui prétend appartenir à l'Église orientale. Mais, quand il entre dans le détail, toutes ces questions de cérémonies et de discipline, qui lui semblaient tout à l'heure si indifférentes, deviennent excessivement importantes, et il les transforme en questions dogmatiques.

« Le clergé marié! Mais ce n'est même pas chose de rite. Le père Jésuite croit-il donc qu'un homme doive être nécessairement marié pour obtenir des *charges* cléricales en Russie. (*Lisez*, pour recevoir les ordres sacrés; Ignotus a horreur du mot propre, et il a vraiment bien raison.) Il n'y a que le clergé de paroisse (*lisez*, le clergé séculier) qui y soit tenu : ce n'est donc pas chose de rite, mais chose de convenance. » Ce *donc* est admirable! Puis Ignotus ajoute ces mots : « Si l'auteur avait été un peu sérieux, il aurait parlé de la compatibilité des deux sacrements, du mariage et de l'ordination. » (*Lisez*, de l'ordre.) Puis il met en parenthèse : « Comme aux premiers âges de l'Église. »

Ignotus voudrait m'engager dans une longue et stérile polémique sur une question tout à fait étrangère au débat. Je me bornerai à lui répéter que, dans cette matière, la différence de dis-

6

cipline et de pratique entre l'Église d'Orient et l'Église d'Occident n'est pas un obstacle à la réunion. Ignotus reprend :

« Puis, à côté du clergé marié, vient la communion sous les deux espèces, c'est-à-dire la communion telle que le Christ l'a instituée. Il ne s'agit pas de savoir si nous la garderons (car autant vaudrait demander si nous garderons le christianisme); mais il s'agit de savoir pourquoi Rome tient si fort à son innovation schismatique, et pourquoi elle a versé des flots d'un sang précieux dans la malheureuse Bohême contre laquelle elle ameuta, au temps des Hussites, toute l'Allemagne et tout le monde latin (prouvant par là son amour pour le rite ancien). Le changement introduit dans l'Eucharistie avait dû son origine au hasard : pourquoi donc cette obstination, cette lutte gigantesque, gloire de la Bohême, et ces torrents de sang? Je le dirai au père Jésuite (je ne sais si quelqu'un l'a dit avant moi), le changement était né du hasard ; mais il se trouvait avoir un sens symbolique. D'après les opinions de l'antiquité consignées dans l'Ancien Testament, le corps est une matière inerte, le sang, c'est la vie. « A vous, laïques, le corps, la matière, car vous n'êtes que le corps matériel de l'Église. A nous ecclésiastiques, le sang ; car nous sommes la vie de l'Église. » Là le rite n'est évidemment plus cérémoniel : il est symbolique. Certes, si la coupe est rendue à tous les fidèles par les Latins, ils auront fait un pas énorme dans le chemin de la vérité. »

Il faudrait une longue dissertation pour redresser les inexactitudes dont ce passage fourmille ; contentons-nous d'en indiquer quelques-unes. Prenons d'abord cette phrase : « A vous, laïques, le corps ; à nous, ecclésiastiques, le sang. » Si l'auteur n'avait pas cette horreur du mot propre que nous avons tant de fois signalée, il aurait dit à nous prêtres, et non pas à nous ecclésiastiques ; car les diacres, les sous-diacres, tous les clercs qui sont dans les ordres mineurs ou qui ont simplement reçu la tonsure, sont ecclésiastiques, et ils communient sous une seule espèce, absolument comme les laïques ; mais même avec cette

correction, sa phrase n'est pas exacte. Les prêtres et les évêques communient eux-mêmes sous une seule espèce toutes les fois qu'ils n'offrent pas le saint sacrifice de la messe, et moi-même, tout récemment encore, lorsque j'ai reçu la brochure d'Ignotus, je me trouvais dans une maison où il y avait un prêtre auquel ses infirmités ne permettaient pas de célébrer aussi souvent qu'il l'aurait désiré ; il y suppléait autant qu'il le pouvait en recevant la sainte communion. C'est à ma messe qu'il assistait ordinairement ; c'est de ma main qu'il communiait, toujours sous une seule espèce, absolument comme un laïque. C'est une chose si simple et si connue, que je n'aurais jamais songé à en faire la remarque, sans l'incroyable affirmation d'Ignotus. A quoi se réduit donc la vérité ? Dans l'Église catholique, il n'est pas permis, et il ne peut pas être permis d'offrir le sacrifice de la messe sous une seule espèce, par une raison bien simple, c'est qu'alors il n'y aurait plus de sacrifice, ou au moins le sacrifice serait incomplet.

Revenons aux notions les plus élémentaires de la théologie. Notre-Seigneur Jésus-Christ est mort sur la croix et il est ressuscité le troisième jour. Depuis sa résurrection, il ne peut plus mourir ; la mort a perdu sur lui son empire. Son corps est impassible et glorieux : il n'est donc plus possible de séparer son corps et son sang de son âme et de sa divinité. Partout où se trouve son corps, doit nécessairement se trouver aussi son sang, son âme, sa divinité ; partout où se trouve son sang, se trouve son corps, son âme, sa divinité. Quand le prêtre dit la messe, en vertu des paroles de la consécration, il n'y a sous les apparences du pain que le corps, sous les apparences du vin que le sang ; mais par *concomitance*, pour parler le langage de l'École, c'est-à-dire en vertu de ce lien indissoluble qui fait que le corps et le sang de Notre-Seigneur ne peuvent pas être séparés réellement, avec le corps se trouve le sang, et avec le sang le corps. Le sacrifice de la messe qui figure la mort de Notre-Seigneur, mais ne la renouvelle pas, n'opère pas une séparation réelle entre le corps et le sang de Notre-Seigneur, mais une séparation mysti-

que. Otez cette séparation mystique, il n'y a plus de sacrifice, la mort de Notre-Seigneur n'est plus représentée ; mais cela n'empêche pas que réellement le sang se trouve sous les apparences du pain, comme le corps sous les apparences du vin ; par conséquent celui qui communie sous une seule espèce reçoit réellement le corps, le sang, l'âme et la divinité de Notre-Seigneur.

Ceci posé, pour des raisons qu'il est inutile de développer ici, l'Église permet aux Orientaux de recevoir la communion sous les deux espèces, elle le défend aux Latins ; la différence ne porte que sur les espèces, sur les apparences extérieures ; quant à la réalité du sacrement, elle est la même, les uns et les autres recevant Jésus-Christ tout entier.

C'est ici le lieu de rapporter une conversation extrêmement curieuse entre deux théologiens russes. La chose se passait le 15 février 1858, à un dîner auquel assistait l'auteur de la brochure russe que nous avons déjà citée plusieurs fois, sur la possibilité de la réunion. Un archimandrite disait que, dans la plus grande partie de la Sibérie, le vin faisait complétement défaut pour le saint sacrifice de la messe, et qu'on remplaçait le vin de raisin par de l'eau-de-vie de grain colorée à l'aide de quelques fruits. Un jour que l'évêque, visitant son diocèse, célébrait la sainte messe, en portant le calice à ses lèvres, il est frappé de ce goût étrange, et demande à ceux qui l'entourent qu'est-ce que cela signifie. On lui répondit qu'à défaut de vin, on se servait d'eau-de-vie, qu'habituellement on en prenait d'un degré moins élevé, mais que, pour faire honneur à Sa Grandeur, on l'avait prise cette fois la plus forte possible. A ce récit, un des convives interrogea un autre théologien présent au dîner et lui demanda ce qu'il pensait de cette manière de célébrer la messe ? — Que voulez-vous ? répondit-il, s'il n'y a pas moyen de se procurer du vin, le sacrement est toujours le même.

Il est clair que le théologien se trompe. Ce n'est pas l'eau-de-vie de grain, c'est le vin de raisin qui est avec le pain de froment la matière du sacrement de l'Eucharistie.

Ainsi donc, dans une vaste partie de l'Église russe, avec l'approbation de ses théologiens, non-seulement on donne en réalité la communion sous une seule espèce, mais, ce qui est inouï, et ce qui ne peut jamais se faire, on offre le sacrifice de la messe sous une seule espèce; car, je le répète encore une fois, il est évident que, dans ces messes-là, c'est le pain seul qui est consacré; l'eau-de-vie ne l'est pas et ne peut pas l'être.

Nous arrivons au cinquième point, la langue liturgique.

VIII

Rendons la parole à Ignotus : « A côté du clergé marié vient encore la liturgie slavonne et par conséquent la sainte Écriture. Ceci est une concession d'une très-haute importance : mais il faut s'entendre. Le fait seul est-il toléré par l'impuissance où l'on est de l'annuler (cela ne serait rien du tout); ou le principe même du rite de l'Église est-il reconnu? Les Latins ont-ils compris comme l'Église, qu'aucune langue étrangère ne doit intervenir entre le fidèle et la prière de l'Église, entre l'homme et la parole de son Dieu? Si ce principe est en effet admis, s'il est étendu à toutes les nations, oh! alors nous pourrons dire : Béni soit le Seigneur! car il a fait tomber un rayon de sa lumière dans les ténèbres d'une erreur séculaire. »

Que veut dire cette phrase : *Aucune langue étrangère ne doit intervenir entre le fidèle et la prière de l'Église, entre l'homme et la parole de son Dieu?* Dans l'Église latine, les fidèles prient Dieu dans leur langue, on enseigne le catéchisme aux enfants dans leur langue; on annonce la parole de Dieu aux peuples dans leur langue; mais la messe se dit en latin; c'est là ce qu'Ignotus appelle faire intervenir une langue étrangère entre le fidèle et la prière de l'Église, entre l'homme et la parole de son Dieu. Mais de quoi s'agit-il? l'Église romaine ne fait aucune difficulté relativement à la liturgie slavonne; au lieu donc d'entrer en campagne pour faire dire la messe en français, en anglais, en italien,

en espagnol, en portugais, en allemand, en suédois, en danois, en hollandais et en flamand, ne ferait-il pas mieux de demander au patriarche phanariote de Constantinople pourquoi il ne permet pas aux Bulgares de se servir de cette liturgie slavonne que le Pape ne songe à enlever à personne ?

Il y aurait encore beaucoup de choses à dire, mais je ne veux pas abuser de la patience de mes lecteurs ; d'ailleurs l'occasion de revenir sur ces matières se présentera encore plus d'une fois. Ce que nous avons dit suffit pour montrer que l'orthodoxie d'Ignotus est fort douteuse. On comprend maintenant pourquoi il imprime ses brochures hors de Russie, et pourquoi, à la demande du Synode, la circulation en est interdite dans l'intérieur de l'Empire. C'est au moins ce que des personnes dignes de foi nous ont assuré.

Il en est de même de tous les adversaires de l'union, ils ne peuvent exprimer leur opinion sans se mettre en contradiction avec leur propre Église.

Maintenant, qu'on nous permette encore une citation d'un genre un peu différent ; à la page 18 nous lisons :

« Parmi les points qui séparent l'Église russe de l'Église romaine, il en est deux qui *au premier aspect* semblent rentrer dans la catégorie des principes dogmatiques. Ce sont : la procession du Saint-Esprit et l'autorité du pape sur l'Église universelle. Les autres difficultés dogmatiques sont de bien moindre importance. » Telles sont les paroles du P. Gagarin. D'abord, selon lui, cette difficulté n'est pas aussi grande qu'elle paraît l'être. « Le catéchisme oriental ne renferme pas d'erreurs ; » (ce qui constituerait l'hérésie) « il ne fait que présenter des lacunes » (ce qui ne prouverait que de l'ignorance, une certaine minorité d'esprit et une certaine absence de la grâce qui seule révèle à l'homme les mystères divins). L'Église latine peut donc accepter les Orientaux dans sa communion ; quoi ! dans l'égalité de la fraternité chrétienne? « Oui, » dira le Latin après quelque incertitude. Quoi ! dans l'égalité des droits à l'épiscopat, au cardinalat et à la

papauté, à laquelle tout fils de l'Église a évidemment un droit égal? « Oh! » dit le Latin épouvanté: « Mais vous n'y pensez pas. Nous vous acceptons, mais rien que comme des enfants, avec un privilége d'ignorance, et, pour tout dire, de stupidité. (Comme je l'avais dit dans ma première brochure). »

Je laisse de côté toutes les interprétations arbitraires que se permet Ignotus; je crois tout à fait inutile d'y répondre, mais je ne puis pas laisser sans protestation un passage qui a l'air de m'attribuer une phrase que je n'ai jamais écrite, et qui exprime tout le contraire de ce que je pense.

Ignotus demande si l'Église latine peut accepter les Orientaux dans sa communion. Quoi! s'écrie-t-il, dans l'égalité de la fraternité chrétienne? Il se fait ensuite adresser une réponse par un Latin imaginaire, mais, comme cette réponse est entre guillemets, le lecteur peut croire que ce Latin n'est autre que moi et que c'est la citation qui continue. Or, voyez ce que Ignotus fait dire à ce personnage de son invention:

« Oui, » dira le Latin après quelque incertitude. « Quoi! dans l'égalité des droits à l'épiscopat, au cardinalat, à la papauté, à laquelle tout fils de l'Église a évidemment un droit égal? Oh! dit le Latin épouvanté, mais vous n'y pensez pas. Nous vous acceptons, mais rien que comme des enfants, avec un privilége d'ignorance, et, pour tout dire, de stupidité. »

Eh bien, je le déclare, ceci est tout à fait contraire à ma pensée, et il n'était pas difficile à Ignotus de s'en assurer en me lisant avec quelque attention. Il est évident que, dans le projet d'union que j'ai proposé, il n'est nullement question de réserver l'épiscopat, le cardinalat, la papauté aux Latins exclusivement. Pour l'épiscopat, c'est bien clair; les Latins auraient des évêques latins, les Orientaux des évêques de leur rite. Pour le cardinalat, la récente promotion de monseigneur Michel Lewicki, métropolitain grec-uni de Lemberg, à la pourpre romaine, ne laisse lieu non plus à aucune espèce de doute. En cas de réunion, très-certainement il y aurait en Russie des cardinaux, comme il y en a

dans les autres pays catholiques. Reste la papauté ; le choix du Pape dépend du sacré collége ; depuis quelque temps, l'usage a prévalu de ne nommer que des Italiens, mais les cardinaux ont la libre disposition de leurs suffrages. En tout cas, les cardinaux russes seraient sur la même ligne que les cardinaux allemands et français. D'ailleurs, il ne faut pas oublier qu'il s'en est fallu de peu que Bessarion ne fût pape. On le voit donc, Ignotus fait dire au Latin tout le contraire de ce qui est, et, de plus, il a soin de disposer ses guillemets de telle façon que le lecteur peut croire que c'est mon opinion, sinon mes paroles qu'il reproduit.

IX

Mais il est un reproche que m'adresse Ignotus, et auquel je iens à répondre. A la page 25, il résume mon quatrième chapitre en ces termes : « Orthodoxes, le gouvernement attente à la liberté de votre Église ! Rois, vos orthodoxes ne sont que des révolutionnaires déguisés. » Puis il ajoute : « Je ne répondrai pas à cette accusation : je ne la traiterai ni de fausse ni de calomnieuse. Je crois qu'elle n'aura pas beaucoup de succès. Cependant, comme je n'ai aucune raison pour en être sûr, je dirai que, même dans l'état contraire, quelque pénible que soit l'état de suspect, et quelques conséquences qu'il puisse avoir pour la tranquillité de ceux qui s'y trouvent, je ne me permettrai pas de mêler notre défense à celle de la foi et de placer un plaidoyer en notre faveur sur des pages destinées à faire connaître, autant que je le puis, à mes frères d'Occident, le caractère de l'Église qui est la vérité divine sur la terre. »

Ici encore ma pensée a été dénaturée, faute peut-être d'avoir été comprise. J'ai parlé et j'ai dû parler dans ma brochure des deux grandes opinions, des deux partis qui existent en Russie. L'un, qui se rapproche davantage des tendances du dernier règne, a pris pour devise ces trois mots : *orthodoxie*, *autocratie*, *nationalité*. L'autre, dont le règne actuel réalise mieux les aspi-

rations, demande une assimilation plus grande avec le reste de l'Europe, et prendrait volontiers pour devise le mot : *civilisation.* Entre ces deux partis, je suis resté neutre; j'ai cherché à mon tour ce qu'il y avait de bon et ce qu'il y avait de mauvais dans l'un comme dans l'autre; j'ai indiqué qu'ils devaient se décomposer tous les deux pour faire place à deux autres partis complétement distincts, qui prendraient pour devise, l'un : *catholicisme,* l'autre : *révolution.* En d'autres termes, je disais que tous les hommes qui ont à cœur les intérêts de la foi chrétienne parviendraient à se rapprocher, à s'entendre, à s'unir, et reconnaîtraient l'action tutélaire de la papauté; tandis que les autres se rapprocheraient aussi dans un même sentiment de haine contre l'Église catholique, le christianisme et l'ordre social. Il me fallait un mot pour résumer cet esprit antichrétien avec les conséquences qu'il ne peut manquer d'entraîner après lui; j'ai pris celui de *révolution,* mais je suis resté en dehors de toute appréciation politique. Rien n'était plus loin de ma pensée que de me prononcer pour les abus malheureusement trop réels et trop nombreux qui existent en Russie et contre les bienfaisantes réformes auxquelles l'empereur Alexandre II veut attacher son nom. Je ne suis pas davantage l'adversaire des hommes qui ont inscrit le mot *orthodoxie* sur leur drapeau, et je reconnais volontiers que c'est dans leurs rangs qu'on trouvera probablement le plus de vrais chrétiens. Mais je devais signaler aux uns et aux autres l'écueil contre lequel ils étaient exposés à se briser, et indiquer aux deux partis les germes d'esprit antichrétien qu'ils recèlent dans leur sein. Si cela s'appelle une dénonciation, il n'y a plus de discussion possible, car on ne peut combattre aucune opinion dès qu'il n'est pas permis de montrer les conséquences auxquelles elle doit aboutir par le développement normal de ses principes.

Ceci me rappelle un pauvre diable de réfugié polonais qui vint un jour me trouver, il y a de cela un an ou deux; il me demanda ma protection pour rentrer en Russie. Je lui répondis : « Monsieur, je vous demande la vôtre. » Je dirai volontiers à Ignotus : « Mon-

sieur, vous craignez d'être suspect ; je le suis plus que vous. Ce n'est pas en m'attaquant, c'est en me témoignant de la sympathie que vous pourrez le devenir. » Mais non, je suis bien convaincu que c'est faire injure au gouvernement d'Alexandre II, de penser qu'une polémique de ce genre puisse compromettre quelqu'un ; ce n'est pas une question de personnes, mais de doctrines et de principes.

Je n'ai rien à cacher, et rien ne m'empêchera de dire ce que je pense. L'esprit antisocial et antichrétien, qui n'est autre que l'esprit révolutionnaire, et qu'il ne faut nullement confondre avec l'esprit de liberté, cet esprit, dis-je, a fait sous le dernier règne, et fait encore de très-rapides progrès en Russie. Le parti slavophile et le parti occidental en sont atteints tous deux, quoiqu'à des degrés inégaux. Je jette le cri d'alarme pour les arrêter sur la pente qui les entraîne, et pour leur montrer que l'esprit révolutionnaire peut les envahir. Je croirais manquer à mon devoir si, voyant le précipice, je ne le signalais pas. Quelle que soit la valeur et l'importance personnelle d'Ignotus, il me permettra de lui dire qu'en présence de ces grands intérêts toutes les questions de personnes disparaissent.

X

Mais il est temps de nous arrêter, et de résumer en peu de mots ce que nous venons de dire. Un écrivain d'un mérite incontestable, avec une éloquence vive et entraînante, un style plein de chaleur, s'est déclaré l'adversaire des idées d'union que nous avons exposées dans notre brochure, et cela au nom de l'orthodoxie orientale. Nous avons essayé de démontrer qu'il ne pouvait pas se prononcer contre l'union sans se mettre en contradiction avec sa propre Église ; nous croyons y être parvenu. Puis, prenant une à une toutes ses objections, nous avons cherché à y répondre. Le lecteur jugera. Quant à nous, nous terminons ce travail par cette simple réflexion.

Après avoir sérieusement étudié la brochure d'Ignotus, après avoir pesé toutes ses raisons, nous nous sommes senti plus convaincu que jamais que les temps étaient venus pour discuter et préparer la grande œuvre de l'union, et, du fond du cœur, nous nous écrions avec l'Église russe :

« Prions le Seigneur pour la paix du monde entier, pour la prospérité des saintes Églises de Dieu, et pour l'union de toutes.

« Aimons-nous les uns les autres, afin que nous confessions en unité d'esprit le Père, le Fils et le Saint-Esprit, trinité consubstantielle et indivisible. Accordez-nous, Seigneur, que nos lèvres et nos cœurs, d'un concert unanime, célèbrent et glorifient votre glorieux et magnifique nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, maintenant, et toujours, et dans les siècles des siècles ! Ainsi soit-il. »

J. Gagarin.

ETUDES SUR LA LIBERTE

APOLOGIE DE L'ÉGLISE

La liberté est à l'ordre du jour : elle fut aux siècles passés, elle sera aux siècles futurs, l'objet des préoccupations du genre humain. Il n'est pas de tribun, pas d'ambitieux, cherchant à flatter à son profit l'orgueil de l'homme, qui ne fasse retentir dans des phrases sonores et toujours avec succès ce mot magique : *liberté.* Tant il est vrai que l'homme est sous l'empire d'une passion fougueuse et toujours en éveil, qui le rend impatient de tous liens et de tout joug. Tant il est vrai encore qu'il se sent mal à l'aise sur cette terre de misères, et que toujours de trompeuses lueurs d'espérance lui font entrevoir dans un revirement de fortune un jour meilleur et un ciel moins pesant. Un désir inquiet de changement et de nouveautés, la soif de l'indépendance, voilà les causes les plus ordinaires de l'attrait singulier qu'a toujours eu pour nous l'idée vague de liberté; et pour le malheur de l'humanité, il se trouve dans tous les temps des sophistes, voués pour ainsi dire au triomphe de pernicieuses doctrines, qui exploitent avec un art perfide la puissance incroyable de cette tendance universelle. Au lieu de faire effort pour corriger ce qu'elle a d'excessif, pour la maîtriser et la diriger au bien, ils l'exaltent, ils la provoquent dans leurs frères déjà égarés, à peu près comme on provoque des hommes déjà ivres à un surcroît

d'ivresse. La liberté est la liqueur qu'ils versent à une multitude avide, pour gagner ses faveurs et pour en faire un instrument docile de leur haine, de leur cupidité ou de leur orgueil.

Ces entreprises criminelles ne datent point d'hier; l'histoire en a consigné dans ses annales de nombreux et de déplorables effets; et aux temps anciens elles inspirèrent à deux génies, Platon et Cicéron, des paroles qui conviennent encore à notre époque [1]. C'est que les hommes ne changent point de nature ni de tendances ; ils ont les mêmes misères qu'autrefois, la même impatience à les supporter, la même avidité à poursuivre des ombres de délivrance. La passion de la liberté est commune, contagieuse, emportée, comme au temps de ces grands esprits.

Ne soyons donc pas surpris de rencontrer le préjugé dans les appréciations du monde sur la liberté. Placé en face de ce bien qui le fascine, et pressé de mille liens qui entravent ses désirs, l'homme peut encore se comparer à un coursier retenu dans son élan, et qui ronge son frein en frappant du pied la terre : toutes ses puissances font effort pour s'ouvrir un passage, il n'attend qu'un signal pour s'élancer. Ce signal, cent voix le lui donnent ensemble ; et quand vient la froide raison, qu'elle montre l'étroit sentier de la sagesse, il n'y a personne pour l'écouter.

Nul n'est affirmatif comme l'apôtre de la fausse liberté. Nul n'est plus à court de preuves et plus ami de l'équivoque. Nul n'est plus difficile à saisir et à resserrer dans les limites d'une discussion calme et mesurée : il a trop de complices et de flatteurs, il sent trop la force que lui donnent le nombre et les acclamations de ses dupes, pour descendre dans une arène où sa faiblesse serait mise à découvert, et où trop peu de monde le suivrait. La facilité de ses triomphes rappelle le mot de la Fontaine :

> L'homme est de glace aux vérités,
> Il est de feu pour le mensonge.

Malgré cette lâche flatterie de tendances violentes et perni-

[1] Voir Cic., *de Rep.*, l. I.

cieuses, tout n'est pas désespéré. Ces tendances elles-mêmes, si souvent funestes à l'humanité, partent cependant d'un bon fonds, puisque ce fonds est formé de main divine. Il n'y a pas à les détruire, mais seulement à leur imprimer une bonne direction, pour qu'elles deviennent utiles, nobles, généreuses et salutaires. Les nations sont donc guérissables, et, grâce à la providence de celui qui les a faites, il n'est donné à aucune folie d'obtenir un plein et permanent succès. La sagesse garde toujours un empire capable de s'étendre, et elle rencontre dans les siècles les plus aveuglés des hommes qui reconnaissent sa tranquille beauté. Après tout (et nos adversaires devraient être les premiers à le confesser), pour une âme douée de raison, ce qui a du prix, ce n'est point une liberté qui s'abandonne à toute impulsion, comme une feuille détachée de sa tige; mais c'est la liberté maîtresse d'elle-même, supérieure aux vents contraires, et qui tient malgré eux le droit chemin de ses immortelles destinées. Il vaut la peine d'étudier, de reconnaître ce chemin royal, et d'y engager le cours de son existence.

On peut, on doit aimer la liberté ; et nous aussi, enfants de l'Église, nous l'aimons ; et parce que nous l'aimons, nous ambitionnons la gloire de la défendre et de la faire aimer; et même, s'il pouvait entrer dans nos habitudes sérieuses et pacifiques de briguer la popularité, nous pourrions faire retentir ce nom comme celui d'une chose qui nous est *sacrée ;* car le Dieu que nous servons est celui qui nous l'a donnée ; il n'a pas de titre qui nous soit plus cher que celui de *libérateur*, et il daigne nous inviter à recevoir de ses mains le véritable affranchissement : « *si le Fils* (de Dieu) *vous délivre, vous serez vraiment libres* [1].

Puissent tous les hommes écouter cette voix que tous révèrent, et reconnaître, à la lumière même de leur raison, que dans l'Église établie par ce Maître règne la vraie liberté. Je m'estimerais heureux de contribuer en quelque chose à cette œuvre si désirable, et c'est où vont tendre mes faibles efforts.

[1] Joan. VIII, 36.

Voici comme j'envisage mon sujet :

Toutes les questions sur la liberté : liberté politique, liberté de conscience, etc., se rapportent à la question générale du *libre arbitre* et de ses objets. Car le mot liberté, quelle que soit la multiplicité de ses acceptions, désigne toujours l'une de ces deux choses : une *puissance affranchie*, ou un *affranchissement*. Appliqué à l'homme, il signifie : ou bien *la puissance que l'homme possède de se déterminer lui-même sans nécessité ni coaction, entre plusieurs actes possibles;* et c'est alors le libre arbitre, considéré subjectivement, que l'on désigne par ce mot; ou bien ce même mot indique l'affranchissement des liens physiques et moraux capables d'entraver l'exercice du libre arbitre, et de limiter les objets de son élection. Dans ce cas, la question de la liberté est une question d'extension objective du libre arbitre.

L'étude subjective et l'étude objective de cette faculté de l'homme embrassent donc toutes les études qu'on peut se proposer sur la liberté, et il faut comprendre ces deux points dans son examen, si l'on veut être complet sur cette matière.

Ainsi envisagée, l'étude de la liberté peut se subdiviser dans les questions suivantes :

Nature et existence de la liberté; nature et étendue de ses objets; caractères de sa perfection; sa fin; ses règles ou la loi : loi naturelle, lois positives divines et humaines.

Les traités de morale rangent ces questions sous d'autres titres, et il arrive de là que, dans ces traités, plusieurs des questions présentement agitées et rapportées par l'usage à la liberté, par exemple celle de la liberté de conscience, ne font point partie de l'étude de la liberté. Sans rien changer au fond des choses, nous croyons pouvoir déroger à cet ordre, en vue de l'extension moderne donnée à l'étude d'une prérogative si élevée. Aujourd'hui, on entend par liberté l'homme pour ainsi dire tout entier : les droits de sa raison, de sa conscience, de sa personnalité, sa participation à la confection des lois, et les limites que ces lois ne peuvent franchir sans blesser sa dignité. Et comme les droits ne

se comprennent pas bien sans les devoirs, il faut encore faire rentrer ceux-ci dans l'étude de la liberté. D'après l'explication qui précède l'énoncé de nos questions, rien n'empêche de suivre sur ce terrain les idées modernes.

Il est donc bien entendu que la liberté n'est pas seulement pour nous la faculté abstraite de se déterminer, mais bien la volonté libre, avec ses attraits, ses motifs, les facultés qui lui prêtent leur concours, ses objets, sa fin, ses moyens de perfection, sa règle, ses vertus et ses vices, en un mot tout ce qui, subjectivement ou objectivement, influe sur son action. Dès lors, on ne devra pas s'étonner qu'il nous arrive de nous exprimer comme s'il s'agissait de l'homme tout entier : c'est en effet l'homme moral que nous étudions ici; or, comme nous le verrons, tout ce qui appartient à l'homme se rapporte au grand but de sa vie, et touche par là à sa moralité.

Au surplus, ce sont les choses et non les mots qui nous importent : nos prémisses sont-elles vraies, et notre conclusion légitimement déduite? Si on le reconnaît, nous sommes trop payé de nos peines, quelque critique que l'on fasse du choix, de l'ordre et de la mise en œuvre de nos matériaux.

Telle est donc la vaste étude que nous avons en vue. Mais ce recueil n'en donnera qu'une partie. Le présent article parlera rapidement des deux premières questions, et traitera plus en détail de la perfection de la liberté. Le second traitera de sa fin. Ainsi restreinte pour le moment, notre étude embrassera encore les premiers principes de la morale. Et quand nous aurons reconnu ce que l'homme doit faire de sa liberté, nous examinerons ce qu'en fait l'Église, ce qui nous donnera matière à une courte apologie de cette Mère tant méconnue, tant attaquée par ceux qui ne l'ignorent pas, ou qui oublient les principes d'après lesquels il la faudrait apprécier.

§ I[er].

NATURE, EXISTENCE, OBJETS DE LA LIBERTÉ.

Considérée dans le sujet qui s'en sert, *la liberté est la faculté de vouloir ou de ne vouloir pas ; de vouloir une chose ou d'en vouloir une autre, de choisir enfin, entre plusieurs actes qui sont séparément possibles, sans qu'aucune violence intérieure ou extérieure, aucune nécessité puisse jamais prévaloir contre elle et déterminer son choix.* L'acte libre a deux prérogatives : il est voulu, il est voulu librement. De ce qu'il est voulu, il résulte que la puissance qui le produit est intérieure : c'est l'âme voulant, et nulle puissance extérieure ne peut se l'attribuer. Cette première prérogative de l'acte libre est appelée *liberté de coaction.* La volonté jouit par essence de la liberté de coaction, et pour admettre cette liberté, il suffit d'en entendre le sens ; car on n'exprime par là rien autre chose, sinon que l'homme a la faculté de vouloir, ou que lorsqu'il veut quelque chose, c'est bien sa volonté qui le veut. De ce que l'acte libre est voulu librement, il s'ensuit que rien ne l'a déterminé, sinon le bon plaisir de l'homme, et que la volonté qui l'a produit aurait pu ne pas le produire, ou en produire un autre. Cette deuxième prérogative s'appelle *liberté de nécessité.* Elle rend l'homme maître de ses actes délibérés, et par là même elle l'en fait responsable ; plus tard, un compte sévère lui sera demandé de l'usage qu'il aura fait de cette insigne prérogative, et il lui sera donné selon ses mérites.

Les luthériens, les calvinistes et les jansénistes refusaient à l'homme déchu la liberté de nécessité, et le pape Innocent X a dû condamner cette proposition de Jansénius : « *Dans l'état de notre nature déchue, pour mériter et démériter, la liberté de nécessité n'est pas requise : il suffit de la liberté de coaction*[1]. » Le

[1] Ad merendum et demerendum in statu naturæ lapsæ, non requiritur libertas à necessitate, sed sufficit immunitas a coactione.

concile de Trente avait auparavant donné, contre Luther, cette définition (sess. VI, c. V) : « *Si quelqu'un dit qu'après le péché d'Adam le libre arbitre de l'homme est éteint et détruit, ou que c'est une chose nominale et sans fondement réel, enfin une invention dont Satan a infecté l'Église, qu'il soit anathème*[1] ! » L'un des ancêtres des rationalistes, encore vanté par eux de nos jours, Spinosa ose avancer dans son *Éthique*, au chapitre intitulé *de la Servitude humaine*, cette étrange assertion : « *Tout ce que je puis dire à ceux qui croient qu'ils peuvent parler, se taire, agir en vertu d'une libre décision de leur âme, c'est qu'ils rêvent les yeux ouverts.* » L'assertion est digne de figurer avec ces autres du même ouvrage : « *Il n'y a pas d'autre substance que Dieu.* » — « *Les œuvres de Dieu ne pourraient être ni produites ni arrangées d'une autre manière qu'elles le furent.* » — « *Dieu opère par nécessité.* » — « *Toutes les choses dont l'homme est cause efficiente sont nécessairement bonnes.* » Admire qui voudra un pareil esprit ! Pour notre compte, nous renonçons à trouver de la grandeur dans une intelligence qui fait une telle violence au sens commun. Nous pourrions citer encore dans les temps anciens et dans les temps modernes d'autres adversaires du libre arbitre : la race ne s'en est jamais perdue. Mais laissons ces emportements isolés, que la voix du genre humain domine de son accent divin.

La faculté que nous venons de définir, le libre arbitre est tellement propre à chacun de nous, il est d'un usage si constant et si habituel, ses actes nous le révèlent avec tant de clarté, ses défenseurs effacent tellement ses adversaires par le nombre et par la considération, qu'on peut regarder son existence comme une de ces vérités premières que les sophismes ni les passions ne détruiront jamais. Le sens commun et la conscience de chacun lui sont des sauvegardes assurées ; et les sociétés ont trop d'intérêt à le maintenir pour ne pas seconder ces voix prépondérantes.

[1] Si quis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum, extinctum et amissum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re, figmentum denique a Satana invectum in Ecclesiam, anathema sit.

Qu'il me suffise donc, sur ce point, de rappeler le lecteur à son expérience quotidienne et aux enseignements du genre humain. Celui qui ne sent pas que lorsqu'il veut une chose il aurait pu ne pas la vouloir ou en vouloir une autre est peu en état de goûter toutes les raisons qu'on pourrait lui présenter.

Voici donc un empire que tout le monde possède et qui ne sera usurpé par aucun tyran. On peut ravir à l'homme sa richesse, son honneur, sa santé ; on peut lui briser les membres ou l'enchaîner ; on peut enfin lui ôter la vie dans les tourments ; mais toute puissance échoue devant le libre arbitre. Dieu lui-même s'est engagé à le respecter.

C'est déjà quelque chose de conserver en soi-même la puissance du mérite ou du démérite ; celle de servir et d'aimer Dieu, et, avec le secours de sa grâce, de conquérir une félicité éternelle. Tous les biens sont méprisables auprès de celui-là ; et dans la dernière détresse, l'homme qui a le sentiment de cette puissance et qui a résolu d'en bien user, peut se dire que tout est sauvé. Il y a du divin dans ce pouvoir que rien ne peut briser ; il y en a dans la destinée qu'il a mission d'atteindre ; et l'on trouve de la consolation à penser qu'armés de cette puissance et soutenus de Dieu, nous pouvons vaincre tous nos ennemis, demeurer supérieurs à tous les malheurs, et conquérir enfin un glorieux avenir. Oui, si je connais Dieu et le devoir de l'aimer, et si je comprends le prix de son amour, cette simple science, que j'écrirais sur l'un de mes ongles, peut me tenir lieu de tout savoir, de toute richesse et de toute puissance. Que les hommes m'enlèvent tout le reste, que la tempête me jette seul au sein de l'Océan, je ne laisserai pas de chanter avec David :

« *En tout temps je bénirai le Seigneur, sa louange sera toujours sur mes lèvres.* »

L'homme qui a résolu d'être fidèle peut donc, en tout état de fortune, établir sur le seul fondement du libre arbitre et de la confiance en Dieu un calme, une paix, une résignation, des espérances que rien n'ébranle et ne déjoue : *impavidum ferient ruinæ.*

C'est ce qu'ont fait les martyrs et tous les héros de la charité.

Mais prenons garde qu'il faut pour cela une vertu singulière, et que l'héroïsme ne grandit pas chez l'homme spontanément : tout homme n'est pas un héros à son seul titre d'homme. Si la liberté ne peut pas être forcée, elle peut être grandement influencée, et de mille manières; elle l'est puissamment par le milieu social où l'homme se développe. Elle l'est par l'instruction et l'éducation, par la nature de ses pensées et de ses occupations habituelles. Il y a enfin dans le monde bien des séductions, bien des séducteurs et bien des séduits. Ainsi, ce n'est pas tout d'être subjectivement libre, il faut encore assurer le bon usage de la liberté. Voir en quoi consiste ce bon usage et par quels moyens on l'assure est le but que nous nous sommes assigné, et que nous allons suivre, après avoir donné la perspective de l'arène où se doit exercer notre libre arbitre.

Pour que je veuille librement quelque chose, il faut le temps de la délibération, c'est-à-dire de l'attention d'esprit, qui m'est nécessaire pour prendre quelque idée de la valeur de mon acte. Si ce temps me manque, je suis entraîné par l'instinct de ma nature, je ne suis pas libre. Cette condition est du reste la seule; et la même expérience qui me dit que je suis libre m'apprend que, dans cette vie, sauf l'amour nécessaire du bien et de ma béatitude, ma liberté s'étend à tous les objets sur lesquels j'ai pu fixer quelque attention : aucun ne se présente avec un empire qui contraigne ma détermination. Et la raison en est simple : la volonté étant par essence affranchie de coaction, ne pourrait être nécessitée dans son acte que par l'attrait souverain d'un bien sans mélange. Or, sur la terre de l'exil, nul objet n'est dans ce cas; nul n'apporte avec lui la pleine félicité, pas même un avantage que rien ne balance. Au contraire, tous présentent un côté souriant et d'autres côtés qui nous répugnent. Dieu lui-même, Bien parfait, capable de combler de bonheur des générations sans nombre, est loin cependant de satisfaire ici tous mes désirs, et je dois payer par de nombreux sacrifices l'avantage de le servir.

Donc, tout ce que je veux en connaissance de cause, je le veux librement, et les objets de ma liberté sont les mêmes que ceux de mes volontés délibérées[1]. En d'autres termes, la liberté de l'homme considérée, non comme un simple mode de ses actions, mais comme une faculté active, se confond avec une volonté libre. Retranchez du domaine de la volonté les actes instinctifs dus à un premier mouvement de la nature, les *motus primo-primi* antérieurs à toute delibération, il restera le domaine de la liberté. Et comme il n'est aucun objet voulu instinctivement qui ne puisse aussi être voulu délibérément et librement, il s'ensuit que les objets sur lesquels s'exerce ou se peut exercer la liberté, sont, ni plus ni moins, les objets de la volonté. Définissons ces derniers.

Placé en face de lui-même et des objets extérieurs, l'homme resterait indifférent et inactif, si un mouvement intérieur ne sollicitait sa volonté. Ce mouvement ou cet attrait est l'*amour universel du bien*. Amour inné, indestructible, qui manifeste sa puissance dès que l'homme est capable de quelque vouloir. La volonté de l'homme est la faculté du bien, comme l'intelligence est celle du vrai. Et de même que l'intelligence n'est indifférente à aucune vérité qui lui est présente, de même la volonté considérée dans ses premiers mouvements n'est impassible devant aucun des biens avec lesquels elle peut contracter quelque union, soit physique, soit même simplement intellectuelle. Si un grand nombre d'objets ne reçoivent de notre part que des dédains, c'est que nous ne les estimons pas dignes de l'effort qu'il faut faire ou du temps qu'il faut prendre pour entrer en commerce avec eux; ou bien, c'est que d'autres objets obtiennent notre préférence.

Par la raison des contraires, la volonté repousse instinctivement le mal quel qu'il soit, c'est-à-dire tout ce qui fait opposition à quelque bien, et en tant qu'il lui fait opposition.

Ainsi, dans tous les temps et en toute rencontre, l'homme veut

[1] Il faut toujours excepter la volonté nécessaire de la béatitude et du bien en général, laquelle est en nous comme une condition de toutes nos autres volontés.

le bien, et rien que le bien; il déteste le mal, et rien que le mal. Ce n'est pas à dire qu'il ne pèche pas, ou qu'il ne s'impose jamais de souffrances volontaires; mais s'il pèche, ou s'il se condamne à la douleur, tenez pour certain qu'il n'aime ni le péché comme péché, ni la douleur comme douleur, et que dans son péché, dans la peine qu'il s'impose, il a devant les yeux un bien réputé par lui supérieur au sacrifice de son plaisir ou à la perte de sa vertu. Il remue son champ en vue de la récolte; il fraude pour s'enrichir; il s'abaisee pour gagner la faveur d'un prince; ou, mieux avisé, il s'humilie devant Dieu pour en obtenir miséricorde. Toujours et partout, c'est le bien qu'il veut. Toujours aussi, le bien quel qu'il soit, réel ou imaginaire, légitime ou illégitime, trouve dans les replis de son cœur une fibre à émouvoir; et ce ne sont pas les plus grands biens qui exercent sur lui l'action la plus entraînante. Cette sensibilité universelle et le défaut de mesure dans nos amours instinctifs sont deux conditions du mérite. Si la volonté n'était inclinée que dans le sens et selon la mesure que prescrivent le devoir et la sagesse, il n'y aurait qu'à s'abandonner à l'inclination pour être irréprochable.

Ce serait se méprendre que d'attribuer à notre corruption originelle la puissance radicale qu'a notre volonté de se porter vers toute sorte de biens. Là n'est pas le signe de notre déchéance. Mais il est, ce signe, dans le défaut d'empire des facultés qui devaient maîtriser cette tendance naturelle, et de plus, dans je ne sais quel défaut d'harmonie, qui donne à certains de nos désirs une surexcitation désordonnée, et qui nous laisse comme indifférents à l'égard des objets les plus dignes de nous occuper. Mais revenons à notre sujet.

Le domaine de la liberté, les objets sur lesquels peut s'exercer le libre arbitre de l'homme, sont au delà de tout nombre et de toute limite. Nous venons de voir que c'est le bien; or le bien, c'est tout ce qui subsiste ou pourrait subsister; c'est le réel et le possible. Le bien est vaste comme l'univers; et par delà l'immensité des choses créées ou possibles, il est infini comme Dieu;

et je l'aime à tous ses degrés, parce qu'il est le bien, c'est-à-dire parce qu'il présente quelque trait du grand modèle et porte l'empreinte du grand Ouvrier, et encore, parce qu'un lien sympathique réunit toutes les parties de son œuvre; parce qu'enfin, chaque chose concourt à l'ordre universel et manifeste par son union avec le reste l'unité de la source d'où tout procède. Moi, chétive créature, perdu dans je ne sais quel lieu du monde, j'aime tout cela, j'aime l'auteur de ces merveilles, et cette infinité de mon expansion me rappelle à la grandeur de mes destinées. Des facultés qui s'étendent si loin, qui franchissent les limites les plus reculées de l'espace et du temps ne sont pas faites pour être renfermées dans une existence de quelques années.

Le domaine de la liberté présente donc de belles apparences et une vaste étendue. Mais, à côté de la grandeur, la faiblesse paraît; et quand je considère les limites que je subis, les obstacles qui m'arrêtent, et la vanité des biens qui me tiennent davantage au cœur, je me sens plus humilié de mes infirmités que fier de mes prérogatives.

Mais la misère des misères, la misère qui met le comble à toutes les autres est celle que nous allons dire.

Un enfant aime naturellement son père, un exilé sa patrie, un soldat la gloire et l'immortalité; et quand ce père est Dieu, quand cette patrie est le ciel, quand cette gloire et cette immortalité ne sont pas un vain renom, mais la vie au sein de Dieu et de la béatitude, il semble que les désirs devraient s'enflammer et que l'espoir de posséder ces biens devrait remplir par avance d'une sainte joie. Il en va tout autrement. Ces vraies grandeurs, ces vrais biens nous trouvent plus insensibles qu'une des moindres joies de la vie; la pensée s'en présente rarement, et c'est beaucoup si nous ne la rejetons pas comme importune. Et cette misère des misères nous ne la sentons pas, elle ne nous pèse pas, c'est la dernière dont nous gémissions. L'homme se démène pour agrandir un peu son cercle; il fait à peine un pas pour gagner l'amitié de Dieu.

Nous venons de mettre le doigt sur la plaie, et le devoir de la liberté est déjà tracé par cette simple réflexion. Les considérations qui vont suivre feront mieux comprendre la nature de ce devoir, l'étroite obligation qu'il nous impose et la gloire attachée à son accomplissement.

§ II

PERFECTION DE LA LIBERTÉ. — TRAITS GÉNÉRAUX DE CETTE PERFECTION.

Il y a, de l'aveu de tout le monde, un bon et un mauvais usage de la liberté. Le bon usage fait la *vertu*, le mauvais fait le *crime* ou la *licence*. La liberté est donc entre les mains de l'homme un agent d'édification ou de ruine, de perfection ou de décadence, de vie ou de mort : agent universel, qui a sous son empire toutes les facultés, et qui par là dispose de l'homme. Or l'agent est plus ou moins parfait selon son œuvre, la liberté éprouve donc le sort de la personne qu'elle rend juste ou criminelle. L'une et l'autre s'ennoblissent ou s'avilissent en même temps. Dès lors on peut se proposer de rechercher l'état parfait de toutes les deux, c'est-à-dire de l'homme et de sa liberté. C'est ce que nous allons faire.

En matière de pratique, tout idéal du parfait n'est pas un guide sûr. Celui qui néglige quelque circonstance importante, et qui se renferme dans une belle abstraction, sans égard à la portée humaine, est plutôt fait pour égarer. En politique, par exemple, combien d'hommes de mérite et même de génie ont bâti dans le cabinet des systèmes qui se sont trouvés pour le moins inutiles à l'humanité, parce qu'ils n'allaient pas à sa mesure ! Platon nous a donné une façon de république que nul peuple ne peut ajuster à ses proportions; et l'on sait combien d'efforts en ce genre ont échoué dans l'espace du demi-siècle qui vient de s'écouler.

Le peintre ne craint pas cet écueil. Pour lui, toute conception

est bonne, lorsqu'elle porte le cachet de la grandeur et qu'un juste accord des parties en fait un tout bien harmonisé. Qu'elle se réalise ou non dans la nature, pourvu qu'il la rende sur sa toile, il est sûr de plaire et de mériter les éloges. Mais, pour une règle de conduite, il n'en va pas de même : on doit grandement s'inquiéter de l'application qu'on en veut faire, et ne pas accueillir à l'étourdie la première conception venue d'affranchissement, toute belle et attrayante qu'elle paraisse.

L'écueil que nous signalons à tous, il est juste que nous l'évitions nous-même, et que, dans notre prétention de trouver l'idéal de la perfection humaine, nous considérions l'homme tout entier, avec ses relations les plus essentielles. Nous n'avons pas besoin des détails ni des particularités qui distinguent telle partie de l'humanité de telle autre partie, mais il nous faut les traits les plus généraux de l'humanité tout entière : sa nature, son origine, sa fin.

On lit au début de l'Écriture : « Dieu créa l'homme à son image [1]. » Créature, image de Dieu : c'est bien l'homme, tel que la raison le présente. Le premier titre convient à son origine et marque sa dépendance. Le deuxième signale sa grandeur, rappelle ses plus hautes facultés et fait entrevoir la sublimité du terme où il a droit d'aspirer. Le premier caractère ne nous distinguerait pas de la brute, ni même de la poussière ; le second pourrait nous enfler d'orgueil, comme les philosophes anciens qui se disaient de la substance des dieux. Les deux réunis nous inspirent l'humilité, l'abnégation, et tout ensemble la noblesse de sentiments qui convient à la grandeur de notre destinée. Et comme la perfection est avant tout vérité, celle de l'homme doit porter la marque de sa bassesse aussi bien que de sa glorieuse condition.

Comme créature, l'homme doit s'abaisser et se confondre devant son auteur plus que le vase devant le potier, plus que le

[1] Gen., I, 27.

mendiant devant un riche. Car le vase a quelque chose qu'il ne tient pas du potier, et le riche n'est que le mandataire de Dieu, dans l'usage des biens qu'il tient de sa providence ; mais l'homme a tout reçu, substance, facultés, et il est redevable d'un plein hommage. Pour s'humilier à l'infini et pour s'abîmer dans l'abnégation, il n'a besoin que de se rappeler son origine. Ceux qui trouvent trop pesant le joug de Jésus-Christ et de son Église ne me paraissent pas avoir assez médité cette vérité.

Comme image de Dieu, image qui reflète l'intelligence, la puissance et l'activité du divin exemplaire, et qui peut imiter sa sagesse et sa bonté, l'homme a de quoi concevoir pour lui-même un saint respect, et pour Dieu une reconnaissance indéfectible. S'il se regarde par ce côté, il n'aura pas d'autre envie que d'approcher le plus près possible d'un si beau modèle ; et s'il se sent monter à la tête quelque fumée d'orgueil, soudain la pensée de son néant rabattra sa présomption. C'est ainsi que la vue alternative de Dieu et de nous-mêmes doit mettre un juste équilibre dans nos sentiments, et, selon l'avis de saint Paul, nous faire tout rapporter à la gloire du Créateur [1]. Hors de là, il ne peut y avoir qu'une perfection fausse et illusoire.

Entrons dans ces pensées, et, semblables à des architectes prudents, élevons sur de solides fondements d'humilité un monument qui soit digne d'annoncer la main dont nous portons l'empreinte.

La liberté la plus fière d'elle-même ne peut prétendre à une condition plus élevée qu'à celle qui l'assimile à la liberté de Dieu. La chose parle d'elle-même ; et il est manifeste que « *la plus haute dignité de notre nature consiste à faire reluire en nous comme dans un miroir l'image de la divine bonté* [2]. » Quiconque travaille à ce noble dessein, ne mérite pas seulement sa propre estime, il mérite celle de Dieu ; car, dit Platon [3], le semblable plaît

[1] « Que celui qui se glorifie se glorifie en Dieu. » (II Cor., x, 7.)
[2] S. Léon.
[3] *Lois*, liv. IV.

à son semblable, et l'on est aimé de Dieu quand on travaille à lui ressembler.

Or quelle est en Dieu la liberté ? Quel est son objet? Tout acte divin est-il libre ? Il s'en faut bien, car l'acte divin par excellence, celui par lequel Dieu vit et se possède est un acte de nécessité absolue. Sans sortir de lui-même, Dieu habite l'immensité et la plénitude. Il demeure en face de son être comme en face de la suprême beauté et de la bonté souveraine ; l'intelligence qui contemple est égale à l'objet contemplé et le comprend dans toute son infinité : c'est une seule et même nature qui se contemple, qui s'aime et qui se possède pleinement. Qui pourrait détourner de tels regards d'un tel objet ? Quel bien, quels attraits pourraient suspendre un amour qui se nourrit de l'infini ? Rien n'épuise cette vie, rien ne fatigue cette activité, et, plus durable que les siècles, plus immobile que le firmament, la divine béatitude ne connaît ni changement, ni défaillance, ni passé, ni futur. Elle est, elle demeure, elle est parfaite, elle est nécessaire.

Qu'est-il besoin de pousser l'examen plus avant ? Pour qu'il y ait acte libre, ne faut-il pas qu'on puisse au moins concevoir, pendant un instant de raison, un état de suspension et d'indifférence entre deux ou plusieurs objets ? Or on ne saurait rencontrer ni en aucune façon concevoir dans l'activité divine aucune apparence de cet état de suspension indifférente entre deux objets qui est la condition de la liberté ; mais l'acte de la vie divine est spontané, c'est un tranquille élan qui atteint sans effort et dans un instant éternel de l'infini à l'infini. Tout y est nécessaire, parce que tout y est parfait : l'être, l'intelligence, l'amour, le bonheur.

Notre langue imparfaite pourrait ici nous induire en erreur, parce qu'elle fait souvent usage des mots *nécessaire*, *nécessité*, pour désigner un état de contrainte, de misère et de détresse. On dit : *la nécessité de mourir*, *être dans une grande nécessité*, *faire de nécessité vertu ; nécessité de céder à la violence*. Hélas ! ces sortes de nécessités sont le pain quotidien de notre humanité ; et l'ha-

bitude nous fait pour cette raison attacher au mot *nécessaire* quelque chose de fâcheux. Mais la nécessité dont nous parlons est tout autre. Elle prend sa source dans l'abondance et dans la plénitude de l'Être divin. C'est parce que Dieu est la souveraine bonté, et qu'il ne fait qu'un avec cette bonté, que son amour est nécessaire, spontané, identifié avec sa substance. Donc, ici, nécessité est synonyme de perfection absolue.

Chose digne de méditation : dans la vie intime de Dieu, c'est-à-dire dans la vie la plus accomplie, la plus noble, la plus élevée qui se puisse concevoir, la liberté n'a point d'objet ; il n'y a qu'un acte, et cet acte est nécessaire ; on n'y découvre, si j'ose le dire, aucune trace de cette liqueur dont nous voulons boire jusqu'à l'ivresse. Il faut sortir du sanctuaire de toute perfection, rencontrer le fini, l'imparfait, l'accidentel, pour trouver des objets à la liberté divine.

Apôtres inconsidérés de la liberté, puissiez-vous regarder cette vérité et réformer à sa lumière les préjugés que vous défendez. Vous placez dans la liberté le comble de la dignité humaine, et en un sens on peut l'accorder, mais vous l'entendez mal, et vous ne paraissez pas remarquer que si l'homme est libre dans le choix des biens de ce monde, c'est que l'imperfection y est attachée : moins ils sont précieux, plus la liberté est ou doit être dégagée. Ce qu'il y a d'éminent dans cette faculté, ce qu'il faut avant tout estimer, défendre pour soi et pour les autres, ce n'est ni la multiplicité de ses objets, ni sa facilité plus ou moins grande à faire son choix, car cette facilité est un indice de misère dans les objets de ce choix ; mais au contraire, c'est la puissance qui lui est confiée de s'engager de plus en plus à un objet unique et digne d'elle, de n'aimer rien que pour lui, et de mépriser le reste.

Je reviens à la liberté de Dieu.

Parfait en lui-même, possédant des richesses auprès desquelles toute autre richesse est néant et pauvreté, inaccessible à l'indigence et maître absolu de ses dons, Dieu eût pu demeurer seul dans la plénitude de sa béatitude, ou plutôt, après comme avant

la création, Dieu demeure seul. La multitude des êtres qu'il a créés conserve son cachet de néant; elle n'a rien emprunté à la substance divine, elle ne lui ajoute rien, et le vide qui en fait tout le fond la rend incapable de faire nombre avec Dieu. A l'apparition de l'univers, lorsque le décret éternel de Dieu a reçu un commencement d'exécution, cette majesté n'est point sortie de son éternelle immutabilité ; il y avait dans ce décret, il y a sans cesse toute la vertu créatrice nécessaire à l'existence et à la conservation du monde, et l'effet extérieur de cette vertu admet seul une succession.

Donc, sans éprouver de mutation, et, par conséquent, dans la plénitude de son bon plaisir, Dieu a mis dans les termes de son décret créateur tout ce qu'il a voulu, beaucoup ou peu de choses, beaucoup ou peu de perfections, une participation plus ou moins grande à ses prérogatives, et il aurait pu décréter de ne rien produire du tout. Il a donc créé librement, et la créature est le vrai terme de la liberté de Dieu. Ce n'est pas qu'on ne trouve, même dans l'exercice de cette liberté, bien des dispositions marquées au cachet de la nécessité et de l'infini ; car, outre que son principe est divin, ainsi que le modèle sur lequel opère le grand artiste, la fin qu'il se propose est divine : c'est la manifestation de sa gloire ; et son œuvre n'est point abandonnée au hasard, mais les règles d'une sagesse immuable en dirigent les ressorts, en coordonnent les parties, et font de l'ensemble une grande unité, un vivant reflet de la bonté de l'Ouvrier. La liberté même que Dieu donne à ses créatures intelligentes a reçu sa mesure de puissance, sa loi, et elle recevra plus tard le salaire qu'elle aura mérité. Tant il est vrai que ce qui émane de Dieu tend au repos dans un juste équilibre, et que l'arbitraire répugne à cette souveraine et indépendante volonté [1].

Ainsi l'exercice de la liberté de Dieu est comme la surabon-

[1] Les fiers défenseurs de la liberté, ceux qui se montrent si jaloux de lui garder ses coudées franches, resserrent encore davantage la liberté de Dieu. Ils prétendent qu'à un moment donné Dieu a décrété ses lois, et que désor-

dance de son activité ; et, pour emprunter une expression de l'Écriture qu'on retrouve dans les anciens philosophes, je dirais que la création n'est que l'amusement de la toute-puissance de Dieu. Pour trouver dans ce jeu divin le caractère d'infinité dont est marquée toute œuvre de Dieu, il faut voir le néant d'où cette œuvre est sortie et la fin divine qui lui est assignée. En elle-même, séparée de son origine et de sa fin, la création, si grande qu'elle nous paraisse, serait indigne d'exercer la puissance d'un Dieu, et c'est le motif qui engage Aristote à rejeter l'action de la Providence.

Le lecteur me permettra une courte excursion dans l'autre vie, afin que deux mondes nouveaux apportent leur témoignage à la vérité que je démontre. Et comme j'ai besoin d'un guide, dans des contrées aussi inaccessibles à la raison, je prends l'enseignement de ma foi.

Au ciel, les anges et les saints, mis en regard des splendeurs de Dieu, chantent dans le ravissement l'éternel cantique : « Saint, saint, saint est le Seigneur Dieu des armées, toute la terre est remplie de sa gloire [1]. »

Ils ne cessent de louer celui qui ne cesse de les combler, et leurs cœurs ne cessent de l'aimer. Ils voient et ils aiment ; ils aiment et ils bénissent. Ces trois actes s'enchaînent par un lien nécessaire, et les siècles les plus reculés ne verront pas la fin d'une occupation aussi durable que leur béatitude. La création n'est pour eux qu'un nouveau moyen de bénir encore et de redire comme un écho du divin cantique.

Descendons maintenant par la pensée au séjour de la désolation, où gémissent pour jamais ceux qui ont méprisé Dieu sur la terre et mérité par leurs crimes d'en être éternellement séparés. Entendons les cris qui remplissent l'abîme et qui dominent les imprécations qu'on y profère : « Dieu ! Il me faut Dieu ! Haine à

mais, lié par elles, il n'a plus qu'à y obéir. (Cf. Sén., *de Provid.*) Nous reviendrons plus tard sur cette prétention impie.

[1] Is. vi, 3.

Dieu qui est toute ma vie et qui m'arrache éternellement cette vie dont le besoin me dévore ! » Le blasphème est devenu pour eux une cruelle nécessité, et ils chercheraient vainement à le retenir sur leurs lèvres maudites [1]. »

Ainsi, Dieu, le ciel et l'enfer nous donnent un même enseignement : c'est que la nécessité et la spontanéité d'une âme qui se livre entière à son objet sont la perfection suprême ou le terme fatal du libre arbitre considéré dans son acte le plus essentiel, dans celui qui a Dieu pour objet immédiat, et que la souveraine félicité ou le comble de l'infortune provoquent incessamment.

Venons maintenant à l'application.

Pour atteindre sa perfection, notre activité doit, comme celle des anges et des saints, ou comme celle de Dieu, établir un partage dans ses objets. Elle doit avoir son objet nécessaire et ses objets libres; ses actes essentiels ou d'importance majeure, et ses amusements. Et, si c'est là le terme de son progrès, sa tâche en cette vie est d'y tendre de tout son pouvoir, d'employer à cette fin les moyens dont elle dispose.

[1] Je ne voudrais pas arrêter le lecteur sur un sujet dont la pensée est si déchirante; mais il me paraît nécessaire de donner quelques mots d'explication. La haine dont les damnés sont comme possédés est une continuation de l'état de dépravation impie où se trouvait l'âme de ces malheureux au moment de leur mort. Ils furent rebelles jusqu'au dernier instant de leur liberté, ils demeurent rebelles; mais avec cette circonstance, que leur rébellion semble être devenue comme le souffle qui anime leur âme tout entière. La peine du *dam* ne cesse de les tourmenter; ils ne cessent de ressentir jusqu'au fond de leur être, et leur séparation de Dieu, et l'horreur de cette séparation : l'indifférence leur est impossible. Donc ils aiment ou bien ils haïssent. Mais ils n'aiment pas; ils n'aiment, dis-je, ni d'un amour intéressé ni d'un pur amour; en effet, le premier amour suppose l'espérance; or tout espoir est perdu pour eux. Et comment ces cœurs pervers auraient-ils le pur amour? comment des êtres qui s'aiment nécessairement pourraient-ils aimer celui qui les désespère? Ils haïssent Dieu de toute la nécessité de leur amour de la béatitude : terrible effet de la justice d'un Dieu ! Ils haïssent sans fin Celui qu'ils auraient pu et qu'ils auraient dû aimer sans fin; et leur haine pour cet Objet souverainement aimable est le ver impérissable dont ils sont rongés. Puisse l'horreur de cette fin nous inspirer à tous un saint effroi, et nous faire tomber dans les bras toujours ouverts de la miséricorde !

« *Marthe! Marthe!* dit un jour Jésus-Christ à une personne trop préoccupée de soins matériels, *vous êtes dans les soucis, et vous vous embarrassez de bien des choses : Or une seule est nécessaire*[1]. »

Cette leçon est pour tout le monde; car, tous tant que nous sommes, nous nous embarrassons aussi de bien des choses qui ne devraient point nous troubler. Une seule doit s'emparer de nous, absorber nos pensées et nos affections, ou du moins les dominer tellement que le reste ne soit point capable de nous ravir la tranquillité. Et, de même que Dieu est l'objet de la nécessité divine, il doit être l'objet de la nôtre; ce qui veut dire que sa pensée et son amour doivent devenir l'aliment ordinaire de nos facultés et entrer de plus en plus dans la direction de nos conseils. La valeur et la dignité de l'homme sont là tout entières[2].

Qu'on ne dise pas qu'un si grand besoin est un idéal chimérique; car, par la seule lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde, déjà nous connaissons Dieu, et quand les passions se taisent, nous avons à l'aimer un penchant naturel. Il est d'ailleurs donné à chacun de nous de perfectionner ce qu'il a, par l'exercice et par un emploi convenable de ses facultés. Nous pouvons donc croître en connaissance et en amour de Dieu, et, encore une fois, notre perfection ne saurait être placée ailleurs. Loin d'être une impossibilité chimérique, ces nobles occupations sont, dans une juste mesure, l'obligation de tous, et nous les devons à notre Père à titre de retour pour les bienfaits reçus. N'a-t-il pas toujours la main ouverte pour répandre ses bénédictions? Que nous soyons en veille ou dans le repos de la nuit, à table, en voyage, à la promenade, au logis, partout nous sommes les obligés de Dieu, et nous en recevons non pas quelque chose, mais toutes choses : l'habitation, l'aliment, la chaleur, la lumière, les forces, les facultés. Convient-il de calculer avec un tel Bienfaiteur, et n'aura-t-il qu'une partie de nos cœurs? Ce serait l'insul-

[1] Luc. x, 41.
[2] Eccl. xii, 13.

ter. *Notre divin Ami*, dit l'Imitation, *est de telle nature, qu'il ne souffre pas de second; il prétend à lui seul posséder notre cœur, et y siéger comme un Roi sur son trône*[1].

Aussi entendons-le lui-même nous signifier son suprême commandement.

« *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, et de toute ton âme, et de toutes tes forces. Et ce commandement que je te fais aujourd'hui, tu le garderas dans ton cœur. Et tu le diras à tes enfants; et tu le méditeras assis ou en voyage, avant ton sommeil et à ton premier réveil. Et tu le lieras comme un signe à ta main; tu le tiendras devant toi, et tu le repasseras devant tes yeux. Tu l'écriras au seuil et aux portes de ta maison*[2]. »

Saint Paul n'est pas moins absolu : « *Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, quelque chose que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu*[3]. »

Comme Maître, comme Bienfaiteur et comme Modèle, Dieu demande donc notre cœur sans partage. Mais entre ces trois titres à nos hommages, je m'arrête ici au titre de Modèle, et je considère le caractère glorieux du divin commandement. Est-il rien de plus noble que d'agir comme Dieu agit, et de reproduire dans son âme comme une vie divine? d'avoir les mêmes pensées, les mêmes sentiments, le même amour que Dieu? Une fois la possibilité admise d'une pareille similitude d'existence avec l'existence de Dieu, il serait insensé de prétendre ailleurs à quelque chose d'aussi élevé; et c'est une nécessité de dire avec l'*Imitation*[4] que le dernier des pâtres ainsi divinement occupé a l'âme plus noble aux yeux de Dieu, que le savant superbe qui néglige ses devoirs pour suivre le cours des astres. Et du haut des cieux le Juge du vrai mérite réserve pour le premier ses regards de complaisance.

[1] Imit., II, 7.
[2] Deut., VI, 5.
[3] I Cor., X, 31.
[4] L. I, 2.

Il y a donc devant nous une noble tâche, et, toute difficile qu'elle est, cette tâche est possible. Pour la faire mieux comprendre et la préciser davantage, je rappelle deux vérités. La première, démontrée au premier paragraphe, que pendant cette vie d'épreuves, notre liberté s'étend à tout; et la seconde, qu'il nous est donné de nous faire par l'habitude comme une seconde nature, qui agisse de plus en plus facilement et comme spontanément, dans le sens de l'impulsion constante que nous donnerons à notre volonté.

Nous sommes libres en toutes choses; nous avons, dis-je, la liberté de tous nos actes intérieurs où la réflexion a eu le temps de s'exercer. Les hommes, le monde, Dieu lui-même, nul attrait, nulle menace, nulle puissance, ne la contraint. Il y a devant l'activité humaine comme une plaine immense qui l'invite par mille issues à la fois. Beaucoup sont gardées par une loi, mais la loi peut être foulée aux pieds. Eh bien, cette extension de la liberté est un défaut, et c'est ma *première conclusion*. Notre vanité inconsidérée est tentée d'y voir une perfection, et je reconnais sans peine que c'est la condition nécessaire de notre mérite; mais c'est un défaut, et je n'en veux pour preuve que cette simple réflexion. Notre liberté jure, par cette extension même, avec la liberté de Dieu, et avec celle des saints dans le ciel. C'est ce qui a été montré plus haut. Et qui ne voit, du reste, que c'est un état de faiblesse? Après avoir montré la possibilité de devenir des hommes plus divins, ai-je besoin d'établir que nous agissons souvent au rebours? N'est-il pas vrai qu'il nous arrive fréquemment de faillir sur le devoir, ne fût-ce qu'en choses légères, et que nous préférons les caprices du moment à ce que la sagesse et la vertu prescrivent? Or qu'est-ce que cela, sinon mépriser la volonté divine, défigurer l'image de Dieu, et faillir à notre tâche? Et plaise à cette Majesté que nos offenses soient toutes légères; mais, si saint Augustin se sentait sur la pente de tous les crimes, nous pouvons sans nous calomnier avouer la même faiblesse.

Mais je reviens à la pensée dominante de la présente étude.

Comparée au type du parfait, la volonté humaine est convaincue d'un double défaut : d'être libre d'aimer ou de rejeter Dieu, quand les chaînes les plus étroites et la nécessité la plus absolue doivent, dans son état parfait, la tenir unie à ce foyer de vie et de perfections ; et d'être comme asservie par une multitude d'objets frivoles, agitée comme une feuille par tous les vents, lorsqu'il faudrait demeurer ferme et dégagée, libre comme l'oiseau dans un air tranquille.

Il faut donc travailler sur cette nature ébauchée, et, puisqu'elle doit demeurer toujours avec son double défaut, travailler et travailler encore. Il en sera de ce travail comme de tous les autres : par une disposition de la miséricordieuse providence, d'abord difficile, il deviendra de plus en plus facile, jusqu'à ce que l'habitude, qui est bien appelée une seconde nature, nous conduise comme d'elle-même dans le sens de la vertu. Si quelque chose nous manque dans cette entreprise, la bonté divine l'accordera à notre humble prière. — *Deuxième conclusion.* Nous pouvons prétendre dès cette vie à quelque chose d'analogue à la prérogative de l'activité divine : contracter par l'habitude une sorte de nécessité et de spontanéité au service de Dieu, et un dégagement toujours plus entier de tout ce qui affaiblirait notre amour pour ce père uniquement aimable.

O hommes enivrés de votre liberté ! puissiez-vous le comprendre : le meilleur usage qu'il vous soit possible d'en faire, c'est de restreindre cette liberté même et de l'asservir d'un côté en la dégageant de l'autre. Semblable à un fleuve grossi par l'orage, elle menace toujours de déborder ; il faut toujours aussi relever les digues, creuser le lit plus profondément, pour que d'un cours tranquille elle arrive à son océan. Vous avez peur de la gêner, et vous la dissipez ; et, en la dissipant, vous la perdez plus sûrement, puisque vous la conduisez à cette dure nécessité où Dieu serait l'éternel objet de sa répulsion. Ne soyez point surpris de rencontrer des préceptes qui gênent ses allures ; quand il s'agit de s'unir à Dieu, on ne saurait être trop lié, et le dernier terme de la

perfection est de ne pouvoir se séparer de ce noble objet. Et puisque, bon gré, mal gré, il faut enfin recevoir en partage l'une ou l'autre des deux nécessités diamétralement opposées, être réuni à Dieu par un amour ineffable ou séparé de lui par une haine accablante, quel aveuglement serait le vôtre, si, par nonchanlance ou par orgueil, vous rejetiez une nécessité qui déifie, pour celle qui est le fruit du crime et du désespoir?

On raconte de l'aigle qu'il élève de leur nid dans les cieux les jeunes aiglons que ses soins ont nourris. Il les invite à prendre leur essor vers l'astre qui trône dans l'espace. Si l'entreprise ne les effraye pas, s'ils savent s'élancer d'un vol hardi dans les plaines éthérées que l'astre inonde de sa clarté, s'ils peuvent contempler sa face resplendissante, alors et seulement alors, il les reconnaît pour sa race. Notre Père céleste tient à notre égard une conduite semblable. S'il voile son éclat à nos faibles yeux, il ne se laisse pas manquer de témoignage. Il nous invite donc à le chercher d'abord, et puis, comme de jeunes aiglons, à nous élever au-dessus des choses de la terre, pour diriger vers lui les élans de notre activité. C'est pour cela qu'il nous donne un front tourné vers les cieux, et qu'il allume dans nos âmes un ardent désir de bonheur et d'immortalité. A nous d'entretenir ce feu sacré, si nous voulons un jour être reconnus pour ses enfants et les cohéritiers de son royaume.

Il reste, j'ai lieu de le craindre, des doutes et des hésitations sur ces premières conclusions de notre étude. Faisons un nouvel effort pour les dissiper.

I. « Qui dit liberté dit affranchissement, dégagement d'entraves, indépendance : c'est par ces franchises qu'elle existe. Donc, plus il y a de franchises ou moins il y a de liens, plus la liberté est entière et parfaite. Donc, la dernière perfection de la liberté est d'être affranchie de tous liens. »

Réponse. 1° La liberté la plus parfaite doit se rencontrer en Dieu, sans contredit. Or, sans déroger à sa perfection, et même pour n'y pas déroger, la liberté divine se limite aux êtres créés ou

possibles ; l'objet le plus digne d'occuper une faculté, l'Être divin lui impose un lien que rien ne rompra jamais, puisqu'il va jusqu'à identifier la faculté avec son objet. Il y a dans la notion même de la liberté un caractère qui l'empêche de s'étendre légitimement au parfait, en sorte qu'il lui soit loisible de l'embrasser ou de le rejeter à son gré : avant son acte, elle est essentiellement indifférente. Et comme on ne peut sans faillir être indifférent, même pendant un instant de raison, à l'égard du parfait, il s'ensuit que ce dernier objet n'est pas laissé au choix de la liberté. Ainsi, point de doute : la liberté comme telle, pour emprunter un terme de l'École, est essentiellement limitée, et c'est l'Être par excellence, Dieu, qui est interdit à ses délibérations légitimes.

2° Ne rêvons pas pour une créature une perfection absolue ; car c'est le privilége de Dieu seul. Un être relatif, parfait en lui-même ; l'indigence incarnée, absolument indépendante, c'est la contradiction et l'impossible.

La liberté dont vous parlez est en Dieu (comme je l'ai dit tout à l'heure, et comme je l'ai expliqué plus haut) ; mais elle ne peut être qu'en Dieu, parce qu'en Dieu seul est la plénitude, l'absolu, l'indépendance. Mais dans une créature dont la condition est d'être perpétuellement sous la main qui lui donne l'être, cette liberté ne se conçoit plus : je ne dis pas assez, une nature créée exclut absolument une telle indépendance. Cela est tellement vrai, que si, par impossible, vous pouviez briser tous les liens de l'homme, vous briseriez par là même le lien qui le constitue créature, il retomberait dans le néant.

A Dieu la perfection dans l'unité et l'indépendance. A l'homme, à la créature, la perfection dans l'union et par l'union avec la source du parfait. Or, dans une telle union, il y a un lien qui unit, et qui unit d'une telle sorte, que la dépendance se maintienne de l'inférieur au supérieur, de celui qui est lié à celui qui lie, de celui qui reçoit à celui qui donne. Donc, il doit y avoir une certaine dépendance et de certains liens dans la plus haute perfec-

tion que la liberté puisse revendiquer. Il ne s'agit donc pas de briser tous les liens, il s'agit de les bien choisir ; de briser ou du moins d'assouplir ceux qui enchaînent aux choses inférieures, et de saisir au contraire tous ceux qui élèvent pour rapprocher de Dieu.

Une comparaison familière nous fera toucher au doigt la possibilité d'une perfection plus grande de la liberté dans un moindre dégagement. Les soldats unis en phalange sont moins libres chacun que s'ils étaient isolés. En sont-ils moins redoutables à l'ennemi ? moins parfaits comme soldats ? Au contraire, la pensée qu'ils combattent sous l'œil du capitaine et que des bras soutiennent leurs efforts ne double-t-elle pas leur courage et leur ardeur ? Les coups qu'ils portent ensemble ne font-ils pas à l'ennemi une brèche soudaine capable de rompre ses rangs et de le déconcerter ? Il est donc vrai que la liberté du soldat a plus de valeur, qu'elle est plus appropriée à son rôle, plus parfaite enfin, quand il combat en phalange serrée que lorsqu'il s'isole et se réduit à son infirmité individuelle.

Or, s'il est vrai de dire avec l'Écriture que « *le frère aidé de son frère est comme une ville forte*[1], » on peut dire avec plus d'assurance encore : « *Si Dieu est avec nous, qui prévaudra contre nous*[2]*?* » La liberté qui s'unit à la volonté de Dieu participe à sa toute-puissance ; elle acquiert la plus haute vertu à laquelle elle puisse aspirer. Nous verrons bientôt si cette volonté trouve dans l'Église un sûr et fidèle interprète.

II. *Autre objection.* — « La thèse qu'on a voulu établir repose sur ce principe, que nous sommes les images de Dieu, et que notre perfection est de l'imiter. Or Dieu est parfait en s'aimant lui-même. Donc, nous serons parfaits en nous aimant nous-mêmes. »

Réponse. — Je puis tout accorder. Il ne s'agit que de bien entendre cet amour-propre qui doit nous rendre parfaits.

Gardons-nous d'envisager les choses d'une manière abstraite ;

[1] Prov., XVIII, 19.
[2] Rom., VIII, 31.

posons nos termes. En s'aimant lui-même, Dieu aime le souverain bien. En s'aimant lui-même, en s'arrêtant à lui comme au dernier terme de son affection, l'homme aimerait ce qu'est l'homme sans Dieu, c'est-à-dire le néant. Il y aurait bien alors similitude dans les rapports immédiats des actes à leurs objets ; mais quelle différence dans leur valeur, leur convenance, leur perfection ! Or c'est la valeur, c'est la convenance, c'est la perfection, qui est digne d'imitation. Aimons donc notre Dieu comme Dieu s'aime, et il arrivera en même temps que nous nous porterons à nous-mêmes l'amour le plus vrai et le plus salutaire.

Telle est l'économie que la bonté divine a mise dans son œuvre : la plus haute vertu s'accorde avec le plus haut intérêt, l'abnégation avec l'amour-propre, la dépendance avec la liberté la plus parfaite.

Je veux bien avouer que l'homme se sentirait plus fier dans une entière indépendance. Mais le comble de la fierté serait-il le comble de la perfection ? On le croirait à entendre certains discours, certains axiomes mis en avant pour séduire l'inconsidération humaine; mais il n'en est rien, et les langues de tous les peuples réclament contre cette prétention. Toutes elles ont des termes pour désigner et pour condamner *la présomption*, *l'arrogance*, *la suffisance*, *la témérité*. N'en doutons pas, il y a une fierté présomptueuse, arrogante, téméraire, impie, et c'est celle, par exemple, qui ne veut croire qu'à la vérité qu'elle a sous les yeux, et, pour tout dire ensemble, c'est celle qui cherche sa perfection en dehors de l'amour de Dieu, et de l'accomplissement des lois que sa volonté nous impose.

III. Enfin, j'entends formuler une troisième objection : « Il est beau sans doute de se tenir uni à Dieu et de l'aimer de tout son cœur ; mais enfin, ce Dieu, auteur de la liberté, n'a-t-il donc fait à l'homme ce beau présent que pour le reprendre aussitôt, et le tenir resserré comme en un cercle de fer ? S'il faut tout régler en vue d'accomplir la volonté de Dieu, il ne reste plus à l'homme ni volonté propre ni liberté. »

Réponse. — Non, Dieu ne veut pas reprendre la liberté qu'il a donnée ; il la garantit, au contraire, et la rend supérieure à toute puissance extérieure, pour qu'elle remplisse son rôle de faculté méritante. Mais il assigne des limites à l'exercice de la liberté, lui interdit l'usage de certaines choses et lui en prescrit d'autres ; il la règle enfin, d'abord pour montrer qu'il est le Maître, ensuite pour la conformer à son Modèle, qui, lui aussi, a sa règle et son objet nécessaire.

Est-ce qu'en suivant la règle que Dieu prescrit, l'homme abdique sa volonté ? On le dit, et l'expression est reçue dans le langage chrétien : *Abneget semetipsum*, dit Jésus-Christ lui-même. Mais il faut se garder de donner à cette expression un sens exagéré : l'homme qui obéit à Dieu renonce le plus souvent, il est vrai, à un désir naturel, et ce désir est parfois très-vif, violent, entraînant, au point qu'on puisse dire de lui, en style oratoire, que c'est le vœu même de la volonté ; mais au fond il n'en est rien. L'objet réel de la volonté, ce dont elle est responsable et sur quoi elle sera jugée, c'est l'objet de sa libre élection, que cette élection soit bonne ou mauvaise. Quand saint Augustin dit : Aimez et faites ce que vous voudrez, il veut dire : Aimez Dieu, et vous n'aurez plus qu'à suivre votre inclination. Votre volonté et vos désirs ne feront plus qu'un ; et, semblable à un vaisseau qui a le vent en poupe, vous avancerez sans efforts dans la voie des parfaits. Loin d'anéantir sa volonté, l'homme de Dieu lui donne toute sa force et toute sa valeur en l'unissant à la volonté divine. Il ne faut donc pas craindre de voir le domaine de la loi s'agrandir, puisque c'est en l'exploitant que l'homme est divinement occupé.

Tout le monde, d'ailleurs, reconnaît l'existence de la loi naturelle et de certains devoirs qui assujettissent toute volonté. Est-ce que ces devoirs blessent notre dignité ? Est-ce que la liberté a le droit de s'en plaindre comme d'une tyrannie ? Est-ce qu'enfin la volonté doit abdiquer pour y être fidèle ? C'est plutôt le contraire ; et les anciens philosophes remarquent fort à propos que l'homme

de bien seul fait ce qu'il veut. Car si l'on demandait à quelqu'un : Voulez-vous faire le bien ? il répondrait sans hésiter qu'il le veut. Donc, s'il ne le fait pas, il abandonne lâchement sa volonté[1]. Or imiter Dieu, accomplir la volonté divine, c'est excellemment faire le bien ; c'est donc aussi faire sa propre volonté, et la défendre noblement contre les attaques des passions ennemies. Ainsi il faut renoncer à voir dans l'obéissance un avilissement, et à réclamer en principe, au seul titre de notre dignité, l'usage de telle ou telle liberté ; on ne peut, sans sophisme, rejeter du premier coup une restriction apportée à l'exercice de la liberté, pour ce seul motif qu'elle est une restriction. Le tout est de voir si cette restriction est légitime.

Sachons enfin nous faire une idée juste de cette liberté dont nous nous constituons les champions : elle a ses objets propres qu'elle gardera toujours ; mais elle en a *un* qui n'est que transitoire, et qui ne lui est donné que pour le mérite. Cet objet transitoire, réservé plus tard à la pleine possession du cœur et de la volonté, c'est Dieu. La gloire, la dignité, le mérite de la liberté, est de préparer ce divin avenir, et pour cela de multiplier les liens, les tendances, les motifs qui l'inclinent vers cette Bonté souveraine, et de contracter une sainte habitude qui assure son choix dans l'avenir. J'avoue que cet objet unique, ainsi exclu de l'entière liberté, en enferme bien d'autres implicitement ; de même que dans la création Dieu garde les lois de sa sagesse, de même nos relations avec cette œuvre divine engendrent des devoirs multipliés que cette sagesse a dictés. Mais, loin de vouloir dissimuler ces devoirs comme s'ils nous faisaient outrage, je répète qu'ils constituent la partie divine de nos occupations, et que l'obéissance aux règles qu'ils prescrivent a pour prix Dieu et l'Éternité.

Cependant tout n'est pas là, et j'accorde volontiers que l'homme a besoin de se sentir au large, et de prendre ses ébats.

[1] *Non quod volo bonum, hoc ago : sed quod odi malum, illud facio.* Rom., VII, 15.

Une si noble créature doit aussi par ce côté ressembler à son Modèle, et pour cela il lui faut un certain domaine où elle puisse commander en reine, sans rencontrer d'autre loi que son bon plaisir, et d'autre condition que l'hommage dû au suzerain universel, à la suprême Majesté. Et, en effet, Dieu dit au premier homme sorti de ses mains[1] : « Croissez et multipliez, et remplissez la terre, et soyez-en le souverain; vous dominerez sur les poissons de la mer et sur les oiseaux du ciel, et sur tout ce qui a vie et se meut sur la terre. Je vous donne en nourriture les herbes, les fruits, les animaux, les oiseaux du ciel, tout ce qui est capable de vous sustenter. »

En matière de spéculation, nulle borne n'arrête l'intelligence, que sa propre faiblesse : la terre, les éléments, les cieux, le monde entier[2], et, par delà la nature créée, les régions infinies de l'idéal sont livrées aux investigations de cette faculté. La révélation, étant (comme ses titres le démontrent) une vérité, ne peut qu'étendre ce domaine, en proposant à l'esprit des sujets qu'il n'avait pas même soupçonnés sans elle, et qui de fait ont fourni aux orateurs les traits les plus éloquents, aux moralistes les considérations les plus élevées, aux philosophes les conceptions les plus profondes, aux poëtes et aux artistes leurs œuvres les plus divines. — En matière même de foi et de mœurs, il reste mille choses non définies, qui sont livrées à la sagacité des plus sages, et sur lesquelles des écoles se partagent en toute liberté. — En matière de pratique, l'homme est remis pour l'ordinaire dans la main de son conseil; son choix est livré à une industrie et à une prévoyance naturelles qu'il suit sans effort, en tout ce qui concerne sa conduite privée et le bien de sa famille. — Comme membre d'une société, et citoyen d'une patrie, à côté du tribut qu'il leur doit, l'homme, et particulièrement l'homme de nos siècles, des siècles sur lesquels s'élèvent vingt siècles de christia-

[1] Gen., I, 28.
[2] Eccle., II, 11.

nisme, trouve une nouvelle carrière à son activité. Il est fier de s'occuper d'affaires qui intéressent un peuple entier; et tant que l'ordre est maintenu, tant qu'une autorité tutélaire garantit à tous la sécurité et l'indépendance, l'Église laisse faire. Contente de garder la foi et les mœurs et de rappeler aux hommes leur solide grandeur, elle n'entreprend rien pour gêner la liberté de cette noble lutte. Au contraire, elle fait tout pour la rendre féconde, et l'on ne saurait dire combien ses efforts pour faire régner la justice et la fraternité ont adouci l'empire du bras de chair qui pèse sur la race d'Adam. Dans cet ordre de choses, comme en tout ordre naturel et accessible aux facultés de l'homme, le progrès est permis, désirable, conforme à nos tendances légitimes, et celui qui en a peur méconnaît l'esprit de l'Évangile. Seulement il ne faut pas oublier que trois éléments concourent à le réaliser : l'ordre, la justice et la liberté, et que l'amour trop exclusif du progrès dans la liberté est fait pour compromettre les trois progrès à la fois. Ici encore doit s'appliquer le *quærite primum regnum Dei*.

Enfin il est un dernier domaine que je veux d'autant plus signaler qu'il est moins respecté : c'est le domaine des choses douteuses et des opinions. Quelle immense matière à recherches, à inventions, à disputes ! Pour un sujet connu, il y en a des centaines qui sont douteux, et sur lesquels l'homme se fait des opinions ; et ces opinions, librement admises, entrent comme principes dans le gouvernement de sa vie. S'il garde les règles de la prudence et qu'il interroge les sages, il peut se tracer d'après elles sa règle de conduite. On ne peut sans doute faire et garder son choix, sans contracter une dette d'humilité et sans reconnaître au moins tout bas son ignorance. Mais enfin, tant qu'une autorité légitime n'a rien décidé, toute opinion raisonnable demeure indépendante, et possède un droit égal au respect de tous. Elle n'a d'autres limites que la justice et la vérité : *in dubiis libertas*, *in omnibus caritas*. Liberté, et partout charité. Partout charité ! Nulle part il n'est plus nécessaire de rappeler le précepte. Quoi !

dans les choses même de dogme, et sur lesquelles repose le salut du genre humain, nous devons encore révérer, chez les personnes qui s'égarent, l'image de Dieu ! espérer que la bonne foi excuse, et qu'un retour sauvera; et, dans les matières douteuses, permises à tous, nous serions tranchants et emportés? Qui nous a donné ce droit? L'Église, dans ses conciles les plus solennels, c'est-à-dire dans les réunions les plus augustes par la science, la vertu et l'assistance divine dont elles sont l'objet, a suspendu pendant des siècles ses définitions pour ne point blesser telles personnes qu'elles auraient condamnées, et vous voudriez qu'on cédât à vos vues particulières? Mais on aurait le même droit de vous interdire les vôtres ! — Le partage des hommes dans les choses douteuses est une disposition de la Providence, et elle s'en sert pour maintenir un certain équilibre, et pour faire en définitive régner la justice et la vérité. L'une et l'autre ne font naufrage que quand l'équilibre est rompu par le triomphe trop exclusif d'une seule opinion[1]. Cette même Providence n'est pas moins attentive à contre-balancer les caractères, les tendances, les manières de faire des défenseurs de la vérité. Êtes-vous fort et intrépide? Une certaine humeur guerroyante vous fait-elle affronter les combats et soutenir sans broncher les plus rudes attaques? C'est bien. Mais vous avez les défauts de vos qualités, et soyez sûr qu'ils déparent votre franchise et votre générosité. Souffrez donc qu'à côté de vous la douceur, la retenue, vous tempère et vous corrige. Et vous, qui êtes doux, prudent, mesuré, êtes-vous irréprochable? Non; et si vous étiez seul, vous n'atteindriez pas le juste équilibre. Donc, au nom de votre modération même, souffrez que le contre-poids, un peu lourd peut-être, de vos adversaires, mette tout en balance. Ceci s'applique à tous les genres, et je n'en dis pas davantage. Dans ces matières douteuses, la vérité est comme la lumière solaire, qui revêt telle ou telle couleur selon les objets qu'elle rencontre : elle paraît différemment selon

[1] Cf. Cic., *Rep.*

les esprits, les caractères, l'âge, l'éducation, la position sociale, que sais-je? selon mille circonstances. Chacun en saisit quelque aspect, de même que les corps s'approprient une ou plusieurs couleurs; la pleine vérité et la pleine lumière résultent de ces vérités et de ces lumières éparses. Si vous en supprimez quelqu'une, vous altérez l'ensemble. Il est vrai que parfois le blanc se rencontre et donne à lui seul toutes les couleurs; mais qui pourrait se flatter d'avoir trouvé sans tache ce pur éclat? Ici est le vrai terrain de la tolérance, et il y faut souffrir, chacun de son côté, les défauts et les prétentions de ses adversaires. Nous sommes ainsi faits : nos opinions s'identifient avec nos personnes; issues de nos tendances naturelles et de nos affections les plus chères, elles sont comme l'esprit de notre esprit et le cœur de notre cœur : des enfants ne nous seraient pas plus chers. Très-souvent (je le dis à notre honte) ce n'est pas la vérité, ce sont nos opinions qui ont l'honneur de notre plus grand zèle; et nous déployons à les défendre des forces qu'une plus sainte cause réclamait; je le regrette, j'en gémis, mais il faut plutôt plaindre que censurer. Et Dieu, qui tire le bien du mal, a disposé ces choses pour remédier à celui-ci. Il est bon, avons nous dit, que les opinions demeurent et s'équilibrent mutuellement. Or, n'étant pas l'entière vérité, elles ont besoin d'un secours extérieur, et ce secours, elles le trouvent dans l'ardeur de leurs défenseurs. Il faut une vertu héroïque ou un sang de glace pour conserver dans ses opinions la parfaite mesure. J'emprunterais donc volontiers, en faveur des hommes à opinions, cet avis de Jésus-Christ : « *Que celui de vous qui est sans péché leur jette la première pierre.* » — Je n'ai pas besoin de faire remarquer qu'il n'y a pas d'opinion contre une vérité évidente ou définie par l'autorité infaillible. Dans ce cas, il y a erreur ou révolte ; c'est l'ennemi dans la place, et il faut travailler à l'extirper avec toutes les ressources de l'art, du zèle et de la charité. La vérité est le rendez-vous où toutes les opinions doivent se rencontrer, s'embrasser et se soutenir contre l'ennemi commun

« *Donnez-nous, Seigneur, d'apprendre ce qui doit être su, d'aimer ce qui doit être aimé, de louer ce qui est l'objet de vos préférences, d'estimer ce qui a du prix devant vous, de blâmer ce que vos regards repoussent*[1]. »

[1] Imitat., l. III, 50.

J. Chartier.

BIBLIOGRAPHIE

PATRUM APOSTOLICORUM OPERA. — Textum ad fidem codicum et græcorum et latinorum, ineditorum copia insignium, adhibitis præstantissimis editionibus recensuit atque emendavit, notis illustravit, versione latina passim correcta, prolegomenis, indicibus instruxit ALBERTUS RUD. MAX. DRESSEL. Accedit HERMÆ PASTOR ex fragmentis græcis lipsiensibus, instituta quæstione de vero ejus textus fonte, auctore CONSTANTINO TISCHENDORF. In-8°. — Leipzig, 1857.

Voici les titres des ouvrages qui composent cette collection :

Barnabæ epistola, græce et latine;
Clementis ad Corinthios I, græce et latine;
Clementis ad Corinthios II, græce et latine;
Ignatii epistolæ, græce et latine :
Ad Ephesios,
Ad Magnesios,
Ad Trallianos,
Ad Romanos,
Ad Philadelphenses,
Ad Smyrnæos,
Ad Polycarpum;
Martyrium Ignatii, græce et latine;
Ignatii epistolæ interpolatæ, dubiæ, spuriæ, græce et latine;
Mariæ Cassobelis ad Ignatium,
Ad Mariam Cassobelitam,
Ad Trallianos,
Ad Tarsenses,
Ad Philippenses,
Ad Philadelphienses,
Ad Smyrnenses,

Ad Polycarpum,
Ad Antiochenses,
Ad Heronem,
Ad Ephesios,
Ad Romanos,
(Ad Johannem apostolum duæ et ad S. Mariam) latine;
Martyrium Ignatii, græce et latine;
Martyrium (ineditum) Ignatii, græce et latine;
Polycarpi epistola ad Philippenses, græce et lutine;
Martyrium Polycarpi, græce et latine;
Hermæ Pastor, ex duabus recensionibus latinis (altera inedita);
Hermæ pastor, græce a Tischendorfio editus.

Monsieur Dressel ne nous a point donné l'*Épître à Diognète*, dont il nous semble pourtant que c'était ici la place. Quant aux *Clémentines*, il les a réservées pour une autre publication.

Nous ne signalerons que pour mémoire le texte grec du *Pasteur* d'Hermas, apporté à Leipzig par le trop fameux Simonidès, et que M. Tischendorf, en l'éditant, donne tout simplement pour une traduction faite sur le latin au moyen âge. Je sais qu'on a soutenu en Sorbonne que c'était quelque chose comme l'original; mais l'auteur de la thèse fait tout le premier si bon marché de son opinion, que l'on aurait vraiment mauvaise grâce à le combattre.

Disons-le tout d'abord, ne fût-ce que par les matières qu'il renferme et par la révision sérieuse des textes, ce volume est d'une haute importance. Après les livres du Nouveau Testament, l'antiquité chrétienne n'a rien de plus respectable que les Pères apostoliques. Par eux nous remontons sans interruption jusqu'à ces premiers témoins qui ont vu de leurs yeux, ouï de leurs oreilles et touché de leurs mains ce qu'ils ont raconté au monde entier sur la vie, la mort et la résurrection du Sauveur. Quand il s'agit des origines du christianisme, on peut contester avec plus ou moins de fondement l'autorité des Pères d'une époque postérieure; mais comment refuser créance aux disciples de de saint Pierre et de saint Jean, les Clément, les Ignace, les Polycarpe? C'est à eux de nous dire ce que fut à son berceau cette Église qu'ils ont reçue de la main même des Apôtres pour la gouverner après eux; quels étaient ses dogmes, sa discipline, ses sacrements, sa hiérarchie; sur tous ces points, si leur témoignage est constant, s'il est uniforme, il est décisif. Une telle collection est donc non-seulement un vénérable monument du passé, mais encore un arsenal où le controversiste

s'attend à trouver de bonnes armes pour combattre les ennemis de sa foi.

On en jugeait ainsi au siècle de la grande érudition et de la saine critique, au dix-septième siècle, et les Pères apostoliques furent alors l'objet des recherches les plus étendues et des plus sérieuses discussions. Quand parurent les deux épîtres de saint Clément aux Corinthiens, retrouvées par Cyrille Lucar et publiées en 1632, sous le patronage de l'infortuné Charles Ier, ce fut un événement pour l'Europe savante. Les Bignon, les Grotius, les Vossius, saluèrent avec joie leur apparition, et il s'en fit coup sur coup plusieurs éditions en Angleterre et en Allemagne. Après un examen approfondi, la première épître fut seule reconnue authentique ; mais, quand Blondel et quelques autres ministres réformés voulurent lui disputer ce caractère, elle trouva, au sein même des diverses communions protestantes, de zélés défenseurs. Les lettres de saint Ignace ouvrirent un champ plus vaste encore aux labeurs des érudits. Longtemps le texte grec publié dans la seconde moitié du seizième siècle fut défiguré par de nombreuses interpolations. Pour les faire disparaître, on avait eu recours à des conjectures plus ou moins ingénieuses, plus ou moins plausibles, mais jamais entièrement satisfaisantes. Un critique éminent, J. Usher, archevêque d'Armagh, parvint enfin à dégager l'or de cet alliage. Il avait remarqué qu'un passage des lettres de saint Ignace, cité en latin par trois anciens théologiens anglais, était la traduction exacte de ce même passage cité en grec par Théodoret. Il en conclut qu'il avait autrefois existé en Angleterre une version latine faite sur l'original avant toute interpolation ; il rechercha cette version, et il eut le bonheur de la découvrir. La rapprochant ensuite du texte grec, il s'aperçut que celui-ci avait reçu des additions considérables. Cette confrontation rendait les interpolations manifestes. Aussi, dans une nouvelle édition en grec et en latin, il fit imprimer en encre rouge tous les passages, toutes les expressions qui ne figuraient pas dans la traduction. Peu de temps après, Isaac Vossius publia à son tour le texte des lettres de saint Ignace d'après un manuscrit grec de la bibliothèque Médicis. Ce fut un triomphe pour l'archevêque d'Armagh. Ce texte répondait parfaitement à la vieille version qu'il avait découverte en Angleterre. Décidément l'Ignace primitif était retrouvé.

Tels étaient les beaux travaux du dix-septième siècle. Si l'on voulait être complet, il faudrait mentionner Hammond et Pearson, deux membres du haut clergé anglican, qui prirent la défense des lettres de saint Ignace contre Blondel, Saumaise et Daillé ; Beveridge, qui rendit le

même service aux Canons apostoliques ; Cotelier, notre compatriote, qui s'est placé au premier rang par sa belle édition des Pères apostoliques. Il faudrait ajouter que le dix-huitième siècle a plus d'un nom digne de figurer à côté de ces noms illustres, et que le dix-neuvième siècle n'a pas été lui-même tout à fait stérile.

Voilà certes de grands exemples. Le nouvel éditeur des Pères apostoliques les a-t-il suivis? Non; il appartient à une autre école, comme il s'en explique lui-même dans sa préface. M. Dressel nous annonce que force lui est de s'écarter de ses devanciers. Sans doute l'édition de Cotelier a toujours passé pour un chef-d'œuvre ; longtemps elle a mérité cette réputation, et l'on a pu croire que par elle, surtout après la révision de J. Leclerc, le texte des Pères apostoliques était définitivement fixé. Mais il s'en faut qu'il en soit ainsi. Le tort de Cotelier, celui de tous ses contemporains, c'est d'avoir tenu grand compte de la théologie, de l'avoir prise pour guide, de n'avoir admis que les variantes qui, à ce point de vue particulier, leur avaient paru de quelque utilité, rejetant les autres, parmi lesquelles il y en avait d'excellentes, et les ensevelissant dans un injuste oubli.

M. Dressel, on le conçoit, appartient à quelqu'une des nombreuses écoles rationalistes de l'Allemagne. Selon lui, les érudits et les critiques du dix-septième siècle, par là même qu'ils étaient théologiens, ont dû se laisser dominer par l'esprit de système. Nous verrons si lui-même, sous l'empire de préoccupations bien différentes, est moins systématique et plus impartial.

L'insuffisance des anciennes éditions lui était donc démontrée; A. Néander, une grande autorité sans doute, l'engageait à en préparer une à l'aide des ressources qu'offrent à la critique les bibliothèques de Rome ; le gouvernement prussien faisait les frais de l'entreprise. Il se mit donc à l'œuvre ; non-seulement les bibliothèques de Rome, mais encore celles de Florence lui furent ouvertes, et il put collationner l'ancien texte sur de précieux manuscrits dont personne jusqu'ici n'avait fait usage. L'édition qu'il vient d'achever est le fruit du travail de vingt années.

Nous ne dirons pas que ce travail est en pure perte; loin de là, nous reconnaissons que le texte a reçu çà et là de notables améliorations.

Les variantes sont un peu prodiguées sans doute ; mais enfin, en ce genre, on peut appliquer jusqu'à un certain point le vieil adage : *quod abundat, non vitiat*. Il ne faudrait pas toutefois tomber dans la puérilité en proposant des versions dépourvues de toute vraisemblance et que personne ne sera tenté d'adopter. Lorsqu'on a eu la bonne

fortune de mettre la main sur un manuscrit inconnu, le premier mouvement, c'est de faire part au public de cette trouvaille, sans trop s'inquiéter de savoir ce qu'en définitive le public y gagne. Depuis quelque temps surtout, notre littérature est envahie par les inédits; il n'est si mince pièce griffonnée par le plus insignifiant personnage et enfouie depuis un siècle ou deux dans la poussière des bibliothèques, qui ne puisse espérer de voir le jour et d'être accueillie comme une curiosité du plus haut goût. Cette espèce de grappillage est fort amusante et peut-être même assez lucrative pour ceux qui savent s'y prendre; mais il y a beau temps que la vendange est faite : les érudits des derniers siècles ne nous ont guère laissé que ce qu'ils ont dédaigné. C'est égal, là où ils ont passé nous cherchons encore à recueillir quelque parcelle d'antiquité, et nous ressemblons parfois à ces touristes qui rapportent de Rome, non pas des médailles rares et de précieux camées, mais quelque informe débris trouvé dans ses ruines. Personne n'attendait de M. Dressel qu'en citant, dans ses Prolégomènes, un passage de saint Jérôme sur saint Polycarpe, il nous donnât des variantes. On se fût contenté de lire ce texte reproduit d'après les bonnes éditions. Par malheur M. Dressel avait sous la main un manuscrit de saint Jérôme, et il en profite pour nous apprendre que, là où nous lisons que saint Polycarpe vint à Rome sous le pape Anicet, *ecclesiam in urbe regente Aniceto*, il a lu, lui, dans son manuscrit, non pas *Aniceto*, mais *ariadeto;* qu'un peu plus loin, au lieu d'*Evaristi*, son manuscrit porte *Avaristi*, et qu'enfin le nom de deux autres pontifes, *Higini*, *Pii*, a été, par la précipitation ou l'ignorance du copiste, transformé en *higinipi!* Belles découvertes pour la critique et dont nous nous serions fort bien passés.

Malheureusement, ce n'est pas la seule chose que nous ayons à reprendre dans ces Prolégomènes. L'éditeur avait à nous apprendre quelle est la valeur des différents écrits renfermés dans sa collection, et à nous faire connaître, sur chacun d'eux, le dernier mot de la critique moderne. Nous ne lui aurions pas demandé de reproduire un à un tous les arguments pour ou contre l'authenticité de chaque texte en particulier; ce travail serait infini, et il faudrait, pour s'en acquitter en conscience, plus d'un volume. Mais au moins nous attendions un résumé substantiel de la discussion, et nous espérions que toutes les conclusions seraient appuyées de quelques preuves. Nous nous trompions, et M. Dressel a trouvé quelquefois plus commode d'affirmer sans preuves.

Ainsi nous ne saurions être nullement satisfait de l'opinion qu'il

émet sur les lettres de saint Ignace. Si on veut l'en croire, le texte grec publié par Vossius, d'après le manuscrit de la bibliothèque Médicis, et qui s'accorde si bien avec la traduction latine retrouvée par Usher, ce texte cité par Théodoret, a subi lui-même des altérations profondes. M. Dressel y voit une exubérance de langage, un flux de paroles, dont il a été cent fois choqué. On dirait, ajoute-t-il, d'un vieux tableau remis à neuf par des mains téméraires, à dessein sans doute de faire prévaloir le système de l'épiscopat. C'est, enfin, d'un style qui sent la chancellerie; car saint Ignace, à chaque instant, mande, ordonne, enjoint (*mandat, ordinat, imperat*), ce qui est certainement une nouveauté dont la *diplomatie ecclésiastique* de ce temps-là n'offre aucun exemple.

Et nous dirons, nous, que le style de M. Dressel sent le presbytérianisme et la réforme; nous dirons que ces accusations sont renouvelées de Blondel, de Saumaise et de Daillé, qui rejetaient les lettres de saint Ignace, parce qu'elles prouvent invinciblement que la hiérarchie ecclésiastique a été constituée dès l'origine telle que nous la voyons aujourd'hui, avec des évêques, des prêtres et des diacres. Nous répondrons, avec Pearson, que cette manière de distinguer entre eux les différents ordres du clergé n'était point alors une nouveauté, qu'elle n'est point propre à saint Ignace, et qu'elle se retrouve chez les autres écrivains ecclésiastiques du second siècle. Nous ajouterons, à l'adresse de M. Dressel, que les passages qui l'offusquent sont tellement unis à tout le reste, qu'ils font évidemment partie intégrante du texte, en sorte qu'il faut nécessairement ou reléguer ce texte parmi les apocryphes ou l'admettre en entier comme authentique. Nous n'avons point à réfuter les preuves qui militent en faveur de l'interpolation; M. Dressel s'abstient de les produire. Et ce qu'il y a de plaisant, c'est qu'il imagine un système pour se passer de preuves. Écoutez cette profession de foi : *Ars critica in ejuscemodi rebus non requirit ut exponas sciendi copiam, neque eget ista opinionis prædilectæ suffragiorum cominus eminusque in auxilium advocatorum colluvie. Indiget vero præ cæteris omnibus aperta lectoris mente ingenuaquē interpretatione.* Ce qui veut dire, en bon français, qu'un critique habile n'a pas besoin de s'entourer de tant d'autorités, et qu'une lecture intelligente lui suffit pour prononcer en dernier ressort sur toutes les questions. Mais M. Dressel est-il dans les conditions voulues pour qu'une lecture intelligente lui suffise? En vérité, on serait tenté de croire qu'il n'a pas même lu les textes qu'il édite. S'il les a lus, comment donc ose-t-il dire que saint Ignace, à chaque instant, *mande*,

ordonne, enjoint? Est-ce dans ce passage de sa lettre aux Ephésiens : Je ne vous commande pas comme si j'étais quelque chose ; car, bien que je sois lié pour le nom de Jésus-Christ, je ne suis pas encore parfait en Jésus-Christ. Οὐ διατάσσομαι ὑμῖν ὡς ὤν τις. Εἰ γὰρ καὶ δέδεμαι ἐν τῷ ὀνόματι, οὔπω ἀπήρτισμαι ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ [1]. Est-ce lorsqu'il écrit aux Romains : Je ne vous commande pas comme Pierre et Paul ; c'étaient des apôtres, moi je ne suis qu'un condamné. Οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν. Ἐκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ κατάκριτος [2]. Et partout on sent qu'il se souvient des exemples et des leçons du divin Maître qui a dit à ses disciples que celui qui était le plus grand parmi eux devait être le serviteur de tous.

En ces derniers temps, une autre question s'est élevée au sujet des lettres de saint Ignace, question sur laquelle M. Dressel ne se prononce pas. M. Cureton publia à Londres, en 1845, une version syriaque des lettres à saint Polycarpe, aux Éphésiens et aux Romains, et il prétendit que cette version, beaucoup plus courte que le texte grec de Médicis, reproduisait fidèlement l'original. Ce texte, à son tour, devrait donc passer pour interpolé. Cette assertion parut d'autant plus étrange que la version syriaque portait des marques évidentes de mutilation. Cependant M. Cureton eut pour lui M. Bunsen ; mais il eut contre lui la plupart des critiques, entre autres le docteur Wordsworth, archidiacre de Westminster, et le docteur Hefele, professeur de théologie catholique à l'université de Tubingue. Malheureusement nous n'avons pas sous les yeux toutes les pièces du procès ; il nous manque la quatrième édition des Pères apostoliques de M. Hefele ; mais nous connaissons d'intéressants articles de D. Pitra, qui sont déjà de vieille date, puisqu'ils ont paru dès le début de la controverse [3]. Les arguments de M. Cureton y sont intégralement reproduits et, à notre avis, solidement réfutés. Il résulte de l'examen de la version syriaque et de sa comparaison avec le grec, qu'elle a dû être altérée par des faussaires monophysites. Ennemis des deux natures en Jésus-Christ, ces sectaires avaient de bonnes raisons, à l'instant où ils plaçaient des intrus sur les principaux siéges de l'Orient, pour s'alarmer de tout ce qui rappelait trop directement la constitution hiérarchique de l'Église. Or c'est sur ces deux points que portent les omissions ; voilà ce que prouvent les articles de D. Pitra. Aucune découverte nouvelle n'ayant été faite depuis, nous ne croyons pas que la question ait notablement changé

[1] Ap. Dressel, p. 122.
[2] Ap. Dressel, p. 168.
[3] Dans l'*Auxiliaire catholique*, t. II, III et IV.

de face. M. Dressel lui-même, si enclin qu'il soit d'ailleurs à rejeter le texte grec, n'ose se ranger à l'avis de M. Cureton : *Neque vero in Curetoni partes ire in animo est.* Si M. Dressel hésite, et si, au lieu de se séparer de M. Cureton, il garde tout simplement la neutralité, ne serait-ce pas d'aventure parce que la version syriaque rachète à ses yeux le décousu que tout le monde y remarque par l'absence des passages favorables à l'épiscopat? Certes, ce ne serait pas de l'impartialité.

Nous terminerons en citant quelques notes de M. Dressel sur la *Circulaire* que l'Église de Smyrne adressa aux autres Églises du monde chrétien pour leur faire connaître le *Martyre de saint Polycarpe* et de ses compagnons. C'est un des plus beaux morceaux de l'antiquité chrétienne. Scaliger avouait qu'il n'avait rien rencontré dans toute l'histoire ecclésiastique dont il eût été plus touché ; cette lecture le ravissait [1]. Quant à l'authenticité de cette pièce, elle est si bien établie, que jamais les protestants ne l'ont révoquée en doute ; et cependant il n'en est point de plus embarrassante pour eux, car elle témoigne hautement des honneurs que les premiers chrétiens rendaient aux martyrs et à leurs précieuses reliques.

Dans l'exécution de la sentence qui condamne Polycarpe à être brûlé vif, plusieurs prodiges frappent d'étonnement les spectateurs. Sur le bûcher où on l'a fait monter, les flammes respectent son corps, elles se recourbent en forme de voûte ou comme la voile d'un navire enflée par les vents, de manière à environner le corps du martyr, qui reste au milieu des feux non comme la chair que l'on grille, mais comme le pain qui cuit, ou comme l'or et l'argent qui se purifient dans le fourneau. Τὸ γὰρ πῦρ καμάρας εἶδος ποιῆσαν, ὥςπερ ὀθόνη πλοίου ὑπὸ πνεύματος πληρουμένη, κύκλῳ περιετείχισε τὸ σῶμα τοῦ μάρτυρος· καὶ ἦν μέσον οὐχ ὡς σὰρξ καιομένη, ἀλλ' ὡς ἄρτος ὀπτώμενος, ἢ ὡς χρυσὸς καὶ ἄργυρος ἐν καμίνῳ πυρούμενος [2].

Sur ce passage, une note que M. Dressel emprunte à Jacobson nous fait observer que cet effet peut être attribué à des causes naturelles, *causis physicis*. C'est bientôt dit.

L'épître de l'Église de Smyrne continue : Nous sentîmes alors une odeur aussi délicieuse que celle qu'exhale l'encens ou les autres parfums précieux. Καὶ γὰρ εὐωδίας τοσαύτης ἀντελαβόμεθα, ὡς λιβανωτοῦ πνέοντος, ἢ ἄλλου τινὸς τῶν τιμίων ἀρωμάτων [3].

[1] Ego nihil omnino in historiis ecclesiasticis vidi, quo lecto, commotior redeam, ut non amplius meus esse videar.

[2] Ap. Dressel, p. 402.

[3] Ap. Dressel, *ibid.*

Autre remarque de M Dressel. L'ascétique auteur de ce récit parle beaucoup plus selon ses sentiments que d'une manière conforme aux vraies notions de la physique. D'ailleurs, observe subtilement Jacobson, toujours cité par M. Dressel, si les habitants de Smyrne affirment qu'ils sentirent un parfum, ils ne disent point que ce parfum s'exhalât du corps de Polycarpe. Sur quoi, d'autres ajoutent que le bûcher du saint martyr ayant été dressé à la hâte avec du bois qu'on avait apporté des bains publics et des boutiques du voisinage, il n'y aurait rien eu d'étonnant que dans la quantité il se fût trouvé quelque bois aromatique. — Comme si l'on avait coutume de chauffer les bains publics avec des bois de senteur ! Et supposé que cela fût, les habitants de Smyrne, qui étaient les premiers à le savoir, se seraient-ils arrêtés à une circonstance aussi naturelle ?

Nous arrivons à un passage un peu plus délicat, et où il y aurait plus ample matière à controverse. Il est dit dans le texte grec que les païens, voyant que le corps du saint martyr ne pouvait être consumé par les flammes, ordonnèrent au *confecteur* de s'approcher et de lui plonger son poignard dans le sein. Il exécuta leur commandement, et aussitôt il sortit de la plaie une colombe qui fut suivie d'une si grande abondance de sang, que le feu en fut tout éteint ; ce qui fit admirer à tous les spectateurs l'extrême différence qu'il y a entre les infidèles et les élus. Πέρας οὖν ἰδόντες οἱ ἄνομοι οὐ δυνάμενον αὐτοῦ τὸ σῶμα ὑπο τοῦ πυρὸς δαπανηθῆναι, ἐκέλευσαν προσελθόντα αὐτῷ κομφέκτορα παραδῦσαι ξιφίδιον. Καὶ τοῦτο ποιήσαντος, ἐξῆλθε περιστερὰ, καὶ πλῆθος αἵματος, ὥστε κατασβέσαι τὸ πῦρ, καὶ θαυμάσαι πάντα τὸν ὄχλον εἰ τοσαύτη τις διαφορὰ μεταξὺ τῶν ἀπίστων καὶ τῶν ἐκλεκτῶν [1].

Sur cette colombe, il y a eu, dès le siècle dernier, bien des discussions. On a allégué qu'il n'en était pas fait mention dans Eusèbe, qui rapporte la lettre de l'Église de Smyrne, non plus que chez les autres historiens ecclésiastiques qui l'ont suivi. D. Ceillier, le premier, je crois, a proposé de lire ἐπ' ἀριστερᾷ, à gauche, au lieu de περιστερὰ ; après quoi on s'est donné carrière, et l'on a imaginé toute espèce de variantes : περὶ στέρνα, περὶ στέρνου, περὶ στέρνων, περίπτερα αἵματος κατὰ πλῆθος. Nous avouerons que toutes ces conjectures nous semblent bien hasardées et qu'elles se donnent, selon nous, beaucoup de liberté avec le texte. Non seulement elles changent arbitrairement un mot, περιστερὰ, mais elles suppriment entièrement le καὶ qui suit, et qui ne saurait trouver sa place dans aucune des leçons proposées. J'aurais aussi bien de la répugnance à adopter une très-ingénieuse hypothèse du docteur

[1] Ap. Dressel, p. 402.

Hefele, et je me vois ici forcé de me séparer du savant professeur dont le dévouement à la cause catholique est digne de tout mon respect et de toute ma sympathie. Cette hypothèse, la voici. A l'endroit où est racontée la mort de saint Polycarpe, un des transcripteurs de la lettre de l'Église de Smyrne aura écrit en note à la marge : περιστερά. Quoi de plus simple? La colombe n'est-elle pas le symbole d'une âme qui prend son vol vers le ciel? On peut le prouver à l'aide des monuments funéraires des premiers chrétiens. Et de la marge, le mot περιστερά (avec le mot καὶ sans doute) aura passé dans le texte; etc., etc. Encore une fois, tout cela nous semble plus ingénieux que solide. Il serait beaucoup plus simple d'admettre qu'Eusèbe s'est servi d'un exemplaire où le mot περιστερά avait été omis par mégarde, et que cette première omission a été cause de toutes les autres. Mais alors il faudra admettre des miracles? Et, si vous n'en admettez pas, rendez-moi compte, s'il vous plaît, de ces paroles du pieux narrateur : *Tous les spectateurs admiraient l'extrême différence qu'il y a entre les infidèles et les élus.* De bonne foi, de pareils commentaires ne dénaturent-ils pas entièrement le caractère du récit? Et comment, je vous prie, osez-vous dire que vous respectez l'antiquité chrétienne si c'est ainsi que vous traitez ses monuments les plus vénérables? Quoi! une de ces grandes Églises de l'Asie, où le souvenir des Apôtres était encore tout vivant, dans une circonstance aussi solennelle, lorsqu'il s'agissait de raconter au monde entier le martyre de son premier évêque, aurait adressé aux autres Églises, pour être lue dans l'assemblée des fidèles avant la célébration des saints mystères, une lettre toute remplie de détails puérils et empreinte d'une sotte crédulité! Si cela est possible, je ne sais plus que penser de toute la tradition chrétienne, et la foi humaine que mérite l'histoire évangélique me paraît elle-même bien ébranlée. Voilà où nous mènent ces audacieuses conjectures.

Ce soin à rassembler sur un même texte tous les commentaires qui tendraient d'une manière ou d'une autre à en exclure le surnaturel nous fait assez connaître l'esprit qui anime M. Dressel. Ces excellents philologues allemands! ils n'ont rien de commun avec les érudits du dix-septième siècle, toujours un peu théologiens, et ils travaillent, eux, à la reconstruction d'un texte avec l'indifférence magnanime d'un ouvrier qui raccommode une porcelaine ou un vase étrusque. Telle est du moins la prétention qu'ils affichent. Mais quand ce vient au fait, c'est tout différent. Ils se souviennent alors qu'ils appartiennent, non plus à une Église, mais à une école, et, tout en remaniant les désinences des noms et des verbes, en remettant en leur lieu accents et virgules,

ils se permettent sous main quelques complaisances pour le service de la bonne cause.

Tel est le caractère de cette publication. On en conviendra peut-être avec nous, un peu de théologie à la manière d'Usher, de Vossius ou de Cotelier n'y eût rien gâté. La théologie, d'ailleurs, n'est pas l'ennemie de la grammaire. Elle n'eût exigé le sacrifice d'aucune des restitutions ou corrections de texte qui font le principal mérite de l'édition de M. Dressel. Et s'il eût eu pour la tradition ecclésiastique le même respect que ses devanciers, ses notes eussent été de meilleur goût et tout son travail eût porté l'empreinte d'une critique à la fois plus élevée et plus impartiale.

Ch. Daniel.

LA PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS D'AQUIN, par Charles Jourdain.

Si le moyen âge a cessé d'être parmi nous l'objet d'un injuste dédain, si ses grands théologiens, ses profonds philosophes éveillent dans le public éclairé un intérêt sympathique, ce n'est pas, pensons-nous, sans un secret conseil de Dieu, qui met toujours le remède à côté du mal. Plusieurs de ces nobles esprits n'avaient-ils pas remporté de glorieuses victoires sur le matérialisme et le panthéisme des commentateurs arabes d'Aristote? En présence de ces erreurs renaissantes, leur exemple nous est précieux, et il est bon que nous apprenions à manier comme eux les armes qui les ont si bien servis en ces luttes mémorables.

Sachons gré à l'Académie des sciences morales d'avoir deux fois mis au concours, en 1845 et en 1853, des travaux sur la philosophie scolastique, félicitons-la surtout de ce qu'elle a été ainsi amenée à couronner, au dernier concours, le livre de M. Jourdain. C'est de ce livre que nous entretiendrons nos lecteurs.

L'auteur commence par une rapide analyse de la philosophie scolastique avant saint Thomas, et passe ensuite à l'examen de l'authenticité des ouvrages qui lui sont attribués. Il a su rendre attrayante cette partie de son travail; on suit avec intérêt la discussion aussi savante que modérée à laquelle il soumet chacun des livres du saint docteur. Quant à sa manière de procéder à cette recherche, elle est

aussi simple que sage : il a compris que les preuves intrinsèques ne pouvaient lui être que d'un médiocre secours. En effet, dit-il, qu'a de particulier saint Thomas pour que l'on puisse discerner avec certitude, parmi les écrits qui lui sont attribués, ceux qui lui appartiennent? Serait-ce le style? Non, car il n'a rien de saillant, et il ne se distingue ni par la véhémence, ni par la richesse, ni par l'éclat. Serait-ce la méthode ou la forme? Mais saint Thomas n'a ni une méthode ni une forme qui lui soit propre. Sans doute il apporte dans son argumentation une grande netteté, une grande précision, mais ce n'est pas là une marque dont l'empreinte puisse faire reconnaître un ouvrage et permette de le restituer à son auteur véritable. D'ailleurs ses œuvres, certainement authentiques, ne peuvent guère nous aider, car les indications qu'il donne sur ses propres écrits sont en fort petit nombre. Ainsi les preuves intrinsèques ne sont presque d'aucune utilité, et en lisant un livre on ne serait en droit, par ces seuls caractères, ni d'affirmer ni de nier qu'il soit de saint Thomas. Un seul cas permettrait de conclure, celui où un ouvrage contiendrait une doctrine contradictoire à la doctrine authentique du saint docteur, alors il ne serait pas de lui. Plût à Dieu que la critique eût toujours suivi une méthode si raisonnable ; c'est, hélas! ce qu'elle ne faisait pas au siècle dernier, et aujourd'hui même le fait-elle toujours?

M. Jourdain a donc eu recours surtout aux raisons extrinsèques : la tradition, les écrits, les témoignages des contemporains. Ici son travail n'a pas été difficile; il était déjà fait, il n'a guère eu qu'à consulter ses devanciers, en particulier Bernard de Rubéis. Il est le premier à l'avouer avec une louable modestie.

Suit un exposé succinct de la doctrine de saint Thomas sur les rapports de la foi et de la raison, et une appréciation fort sage de sa méthode.

Après ces études préliminaires, M. Jourdain arrive à ce qui fait le fond même de son livre, l'examen de la doctrine philosophique de saint Thomas. Une analyse complète des deux volumes qu'il y consacre ne manquerait pas d'intérêt, mais elle dépasserait les limites d'un simple compte rendu. Nous nous bornerons aux questions principales.

La plus importante de toute la philosophie est sans contredit celle qui a pour objet l'existence de Dieu ; c'est par elle que le Docteur angélique commence ses deux Sommes. L'existence de Dieu est-elle évidente par elle-même? L'homme peut-il se démontrer l'existence de Dieu? A la première question saint Thomas répond que l'existence de

Dieu est évidente en elle-même, et qu'elle ne l'est pas par rapport à nous ; elle doit donc nous être démontrée par des intermédiaires qui soient plus évidents pour nous. A la seconde question, il répond affirmativement. Mais comment peut-on arriver à cette vérité capitale? Quelles seront les preuves sur lesquelles on l'établira? C'est l'objet du troisième article de la première partie de la Somme théologique. Saint Thomas y développe cinq preuves, toutes concluantes à ses yeux. M. Jourdain les a traduites littéralement, sans explication, sans commentaire. Il se contente de faire remarquer que le saint docteur, regardant la sensation comme le point de départ, sinon comme la source unique de la connaissance, s'est montré conséquent avec lui-même en n'admettant pas d'autre preuve de l'existence de Dieu que ses œuvres visibles, et en rejetant l'argument tiré de l'idée de l'infinie perfertion. Mais peut-on affirmer avec certitude que l'auteur de la Somme théologique rejette absolument cette démonstration? Des hommes versés dans l'étude de ses écrits ne le pensent pas ; ils croient même la trouver dans la quatrième preuve qu'il donne de l'existence de Dieu : « La nature, dit saint Thomas, présente du plus et du moins dans la bonté, la vérité, la noblesse et les autres qualités des choses Or le plus et le moins se disent d'objets différents, selon qu'ils approchent à des degrés inégaux de ce qu'il y a de plus élevé.... Il y a donc quelque chose qui est le vrai, le bon, le noble et par conséquent l'être par excellence ; car le vrai absolu, comme le dit Aristote, est l'être absolu. » Or, disent ceux qui pensent que saint Thomas ne rejette pas l'argument tiré de l'idée de l'infinie perfection, cette démonstration ne diffère pas quant au fond de celle de saint Anselme.

Quoi qu'il en soit de l'opinion du Docteur angélique, M. Jourdain admet que l'on peut démontrer l'existence de Dieu autrement que par la nécessité d'une cause première ou d'un premier moteur : « Car, dit-il, par un simple retour de l'âme sur elle-même, elle a le sentiment de son infirmité qui éveille aussitôt l'idée de la perfection et la certitude de l'existence divine. »

Après une rapide exposition de la doctrine de saint Thomas sur les perfections divines, M. Jourdain reproduit avec fidélité sa théorie de l'intelligence et de la volonté de Dieu. Quelques points cependant laissent à désirer. Dieu voit-il les créatures seulement dans son essence et dans son acte, ou bien aussi en elles-mêmes? Parmi les questions relatives à l'intelligence divine, c'est une des plus controversées, et nous regrettons qu'elle ait été passée sous silence. Relativement à la volonté divine, envisagée comme cause de la création, il est un passage qui ne

nous a point paru suffisamment clair. « Saint Thomas, dit M. Jourdain, va jusqu'à supposer dans les existences créées une nécessité absolue... Sans doute Dieu est libre de créer ou de ne créer pas, mais il n'en résulte pas qu'il ne puisse diversifier ses œuvres, et rendre par un libre décret l'existence des unes nécessaire, tandis que les autres sont contingentes... » Et un peu plus loin il ajoute que le saint docteur reconnaît à Dieu la puissance de créer le nécessaire aussi bien que le contingent, sans avoir peut-être suffisamment examiné si l'existence nécessaire, au sens même où il l'admet, n'a rien qui répugne à la notion de l'être créé. Ne pourrait-on pas s'imaginer, après avoir lu ces paroles, que, d'après saint Thomas, il est des créatures qui existent nécessairement? Tel n'est pas assurément le sens du Docteur angélique. Dans ce chapitre trentième de la *Somme contre les gentils*, cité ici par M. Jourdain, il explique lui-même ce que c'est que cette *existence nécessaire* qui appartient à certaines créatures. Que demande-t-il, en effet? S'il peut y avoir dans les choses créées une nécessité absolue : *Qualiter in rebus creatis esse potest necessitas absoluta?* On le voit, il ne se demande pas si les créatures existent nécessairement, mais il recherche si elles peuvent avoir une nécessité absolue dans l'existence qu'elles ont déjà reçue et qu'elles possèdent. Il suffit pour s'en convaincre de lire l'explication qu'il donne lui-même : « Il faut savoir, dit-il, que, si l'on considère l'universalité des choses (la nature) en tant qu'elles dépendent du premier principe, on trouve qu'elles dépendent d'une volonté libre et non d'un principe agissant par nécessité... Dieu a créé librement les êtres existants; mais après leur création ils ont une nécessité absolue d'être de telle ou telle manière, d'avoir telle ou telle propriété. » C'est ce que le saint docteur appelle nécessité d'ordre, *necessitas ordinis.* Dans une réponse à une objection faite en faveur de l'existence éternelle des êtres immatériels : « La nécessité dans les créatures est une nécessité d'ordre, une nécessité hypothétique, ce qui n'emporte pas la nécessité absolue d'exister toujours, comme il a été dit dans le chapitre trentième (c'est le chapitre dont s'agit); car, bien que la substance céleste, par cela même qu'elle n'a pas la puissance de ne pas être, ait la nécessité d'être, cependant cette nécessité suit la substance; d'où il résulte que, si la substance est constituée, il y a une nécessité qui exclut la puissance de ne pas exister, mais il ne s'ensuit pas l'impossibilité de la non-existence du ciel, considéré dans la production de sa substance. » Il est donc évident que le saint docteur n'a pas enseigné qu'il y a des êtres dont l'existence est simplement nécessaire, mais seulement que certains êtres, une fois

créés, demandent à exister toujours, à conserver leur nature et leur propriété. Cette explication est, comme on le voit, de saint Thomas, le meilleur interprète sans doute de sa pensée ; aussi est-elle admise par les commentateurs, entre autres par Suarez, dispute 35e de sa Métaphysique. Je l'avoue cependant, saint Thomas n'a pas parlé avec toute la clarté désirable; par certaines formules ambiguës, il a donné lieu à une interprétation erronée de sa pensée, et avant M. Jourdain d'autres s'y étaient trompés.

Dieu a créé le monde librement, et il l'a créé dans le temps : telle est sa doctrine. Mais le dogme de la création a pour corollaire celui du gouvernement providentiel de l'univers. Aussi, bien que chaque créature ait son action propre, Dieu concourt nécessairement avec elle. Mais quelle action Dieu exerce-t-il sur la volonté humaine? Comment l'efficacité de l'action divine se concilie-t-elle avec le libre arbitre? « C'est ici surtout, dit M. Jourdain, qu'en historien véridique nous devons nous appuyer sur des textes, afin de ne pas altérer la pensée de l'auteur par des commentaires infidèles. » Après ces graves paroles, il cite quelques passages de la Somme théologique, et il en conclut que le saint docteur a enseigné la prémotion physique. Mais qu'est-ce que la prémotion physique? M. Jourdain ne le dit pas. Peut-être que, s'il avait donné une définition exacte de ce que, longtemps après saint Thomas, on a appelé prémotion physique, il aurait hésité à lui attribuer cette opinion. De graves auteurs, en effet, après une étude approfondie de ses œuvres, ont prétendu que cette opinion ne s'y trouve pas. Cependant nous ne contestons pas à M. Jourdain le droit de se ranger de l'avis contraire ; ce que nous lui reprochons, c'est de donner comme certaine une chose douteuse. Nous n'aurions pas insisté si, dans son second volume, M. Jourdain n'y revenait. Or ici nous n'avons pas seulement à contester l'exactitude d'une interprétation, mais nous croyons trouver une erreur de doctrine. « Scot, nous dit M. Jourdain, se prononce pour l'opinion qui considère l'âme humaine comme la cause immédiate de ses volitions, et qui ne réserve à Dieu qu'une influence indirecte et médiate. » Sans doute le chef de l'école franciscaine veut que l'âme soit la cause immédiate de ses volitions, et avec raison; mais nulle part il ne dit qu'elle est indépendante de Dieu, nulle part il n'enseigne que Dieu n'a pas une action immédiate sur nos volitions. Il nie seulement que l'action divine détermine la volonté humaine. Or le jugement porté sur cette doctrine nous semble manquer d'exactitude. Mais il faut citer : « Qu'on se représente, dit-il, l'effet produit par une doctrine qui consacrait l'autonomie de la volonté, le lendemain du jour

où saint Thomas venait d'enseigner la prémotion physique..... Saint Thomas n'accordait au libre arbitre de l'homme que l'efficacité rigoureusement nécessaire pour qu'il ne fût pas tout à fait détruit; Scot, au contraire, faisait la part aussi large qu'il était possible de la faire sans nier le concours du Créateur aux déterminations de la créature. L'un *inclinait visiblement au Pélagianisme:* l'autre, sans le vouloir, engageait ses disciples sur cette pente périlleuse qui pouvait les conduire dans un jour d'aveuglement à la négation du libre arbitre. » Nous avons cité textuellement, afin que le lecteur puisse apprécier notre critique. Nous passerons légèrement sur ce qui concerne saint Thomas; car, en vérité, si le saint docteur avait enseigné la prémotion physique, ce qui est loin d'être prouvé, nous dirions volontiers avec l'auteur qu'il n'accorde au libre arbitre que ce qui est rigoureusement nécessaire pour qu'il ne soit pas tout à fait détruit. Mais que ceux qui n'admettent pas la prémotion physique inclinent par là même *visiblement* au pélagianisme, voilà ce que nous ne pouvons nullement admettre, voilà ce qui nous paraît faux. Ce n'est pas ici le lieu de faire une longue dissertation sur l'erreur de Pélage. Mais tout le monde sait que la dispute entre cet hérésiarque et saint Augustin ne roula jamais sur la prémotion physique. Il s'agissait de la nécessité non du concours naturel ou de sa nature prédéterminante, mais de la grâce *surnaturelle et gratuite*. Pélage prétendait que l'homme, par les seules forces de sa nature et avec le concours divin, qui lui est dû, peut éviter tous les péchés, observer toute la loi et mériter le ciel; saint Augustin avec l'Église universelle le niait. Mais qui ne voit que la négation de la prémotion physique n'emporte pas la négation de la grâce surnaturelle et gratuite?

Nous ne suivrons pas l'auteur dans l'exposé qu'il fait de la doctrine philosophique de saint Thomas; il est généralement fidèle, et a le mérite d'une grande lucidité. Cependant nous devons dire un mot de la fameuse théorie de l'individuation. On connaît les longues luttes du moyen âge au sujet des universaux. Saint Thomas avait trouvé la question assez bien posée par Albert le Grand; il embrassa ici, comme presque toujours, l'opinion de son maître, en la précisant davantage. Mais la question des universaux se relie intimement avec celle du principe de l'individuation. Or c'est à la recherche de ce principe que le Docteur angélique s'est surtout arrêté : Albert le Grand l'avait indiqué, mais il n'avait pas donné une théorie. C'était donc un terrain presque neuf à exploiter, saint Thomas s'en empara. M. Jourdain a consacré un bon nombre de pages à la théorie thomiste. Son analyse

est nette, précise, exacte; quand on a lu son travail, on possède la doctrine de saint Thomas.

Selon le saint docteur, le principe d'individuation est la matière circonscrite par la quantité, la matière déterminée, *materia signata*. Mais quel sera le principe générateur des individus immatériels? Ce ne sera pas la matière, car ils n'en dépendent nullement; ils le trouveront en eux-mêmes : ce sera leur *forme*. D'où il suit qu'il ne peut exister qu'un seul individu de la même espèce. Quant à l'âme humaine, son principe d'individuation sera l'aptitude propre à chacune d'informer un corps déterminé. Ainsi, selon saint Thomas, il y a trois principes d'individuation, et ils diffèrent selon les natures. M. Jourdain rejette cette théorie, et avec raison; car, comme il le dit très bien, « Ce qui frappe d'abord dans la théorie thomiste, c'est le défaut d'unité, et une sorte d'incohérence, à peine dissimulée sous l'apparente précision des formules. Cependant l'individualité n'est pas un fait multiple et complexe qui soit de nature à être expliqué d'autant de manières différentes qu'il y a de grandes divisions dans les êtres. Elle est partout égale à elle-même, en ce sens que, pour chaque sujet, elle consiste dans la propriété d'être distinct de tout autre sujet, et de ne pouvoir se communiquer... Saint Thomas multiplie les solutions du problème, comme si le problème n'était pas identique dans tous les ordres de la création. » Nous passons sous silence les arguments que M. Jourdain apporte contre l'opinion du saint docteur : on les connaît. La réfutation qu'il fait du système de Scot paraît solide : au reste le système de l'*heccéité* est inintelligible. Mais quelle est l'opinion de M. Jourdain sur cette question? « Je n'ai pas, dit-il, à rechercher la raison de mon individualité ; elle se confond avec la raison même de mon être ; je suis une personne en vertu de la même cause qui fait que j'existe, c'est-à-dire par la volonté de Dieu qui m'a créé... Dès l'instant que j'existe, j'existe en tant qu'individu et ce mode indivis de mon existence est le résultat immédiat de l'acte créateur. » Sans doute l'individualité est le résultat immédiat de l'acte créateur; mais cet acte n'en est que le principe extrinsèque. Quel en est donc le principe intrinsèque et formel? C'est ce que les scolastiques recherchaient, et ce que M. Jourdain n'explique pas assez clairement. Cependant, si l'on examine de plus près tout ce qu'il dit sur cette question, on pourra conclure que pour lui le principe de l'individuation est l'être même *actué* de l'individu : « J'existe, dit-il, et en même temps que j'existe je me sépare de tout ce qui m'est étranger. » Or cette explication semble indiquer que le principe intrinsèque de l'individualité n'est pas, selon

M. Jourdain, autre chose que l'être actué de l'individu. Cette opinion nous semble la plus probable et préférable aux autres ; elle évite l'inconvénient des subtilités inintelligibles des scolastiques. En les étudiant avec soin, on ne peut pas s'empêcher de penser qu'à force de distinctions abstraites entre l'être, l'existence, la quantité, etc., ils sont arrivés à donner je ne sais quelle réalité à toutes ces abstractions. De là la confusion, les obscurités, les questions inutiles et insolubles.

Vient ensuite l'étude de l'âme humaine. M. Jourdain examine successivement la doctrine de saint Thomas sur l'âme, sa personnalité, son individualité. Son exposition est comme toujours fidèle et lucide. Il traite avec beaucoup d'étendue la question du principe vital, et établit par des considérations physiologiques que c'est l'âme elle-même qui vivifie le corps. Son analyse est pleine de finesse; mais, quoiqu'il soutienne sa thèse avec conviction, il ne prétend pas, avec le P. Ventura et quelques autres philosophes, que la foi condamne toute autre explication de la vitalité. En effet il ne semble pas que telle ait été l'intention du concile de Vienne, et certainement on ne saurait le démontrer avec évidence.

Cette question du principe vital est suivie d'une autre beaucoup plus grave, que saint Thomas traite avec le plus grand soin : celle de la personnalité humaine. La philosophie arabe avait fait invasion jusque dans les universités chrétiennes, où Averroès, le plus fameux de ses représentants, avait des disciples et des admirateurs. Or sa doctrine contenait plusieurs erreurs graves : il enseignait, entre autres choses, que le principe pensant existe en dehors et indépendamment de l'individu, sujet de la pensée, qu'il est le même en tous, qu'il est éternel, incréé, que l'intellect passif s'absorbe en lui, s'identifie avec lui, tout en restant périssable; il voulait en outre que l'âme ne soit que la faculté passive et passagère qu'a l'individu de recevoir des impressions du dehors, et qu'elle n'existe que tant que durent ces impressions. C'est le panthéisme et la mortalité de l'âme. Albert le Grand l'avait combattu avec succès ; son disciple prit une part glorieuse à la même lutte. M. Jourdain fait remarquer que c'est surtout par le témoignage de la conscience qu'il réfute ses adversaires. « Tout homme, dit saint Thomas, sait qu'il pense. Mais, pour penser, il doit avoir en lui-même le principe de la pensée; sinon comment pensera-t-il? Admettez que le principe de la pensée soit en dehors de moi ; est-ce encore moi, dans cette hypothèse, qui conçois, qui juge, qui me souviens, qui raisonne? N'est-ce pas plutôt cette cause étrangère et supérieure que je confonds à tort avec moi-même? Comment puis-je m'attribuer mes pensées?

Comment puis-je me connaître? » C'est à l'aide de ces arguments que saint Thomas renverse les erreurs d'Averroès; c'est par les mêmes armes que la philosophie moderne attaque et réfute le panthéisme.

M. Jourdain fait ensuite remarquer que le docteur angélique insiste beaucoup sur la thèse de l'unité de l'entendement, et qu'il la détruit en mettant à découvert les absurdités qui en découlent : « Si l'entendement est un pour tous les hommes, toutes les pensées humaines se trouveront amenées à une opération unique : tout le genre humain pensera, voudra, agira de la même manière. Que dis-je? Tous les hommes penseront aux mêmes objets. »

Si ce compte rendu n'était pas déjà un peu long, nous aurions à signaler l'exposition de la théorie des connaissances humaines. L'auteur interprète la doctrine de saint Thomas dans le sens péripatéticien, bien qu'il reconnaisse que souvent on serait tenté de croire que l'Ange de l'école admet un ordre de notions indépendantes de l'expérience et de la sensibilité. Quoi qu'il en soit, c'est un des points excessivement rares où il se sépare de lui.

« Que l'âme, dit-il, soit la forme du corps, suit-il de là qu'elle procède de la matière, et qu'elle n'est pas une intelligence? Saint Thomas ne s'est-il pas constamment appliqué à démontrer contre le matérialisme sa nature spirituelle? Ne peut-elle pas dès lors posséder des connaissances que les impressions corporelles excitent, éveillent, déterminent, comme une étincelle que le choc fait jaillir du caillou, mais dont le premier fond est en elle-même, dans la lumière intime de cette raison qui lui vient de Dieu? Comment expliquer, sans une faculté supérieure à la sensibilité, et dont l'opération ne consiste pas seulement à comparer et à abstraire, les notions nécessaires et universelles?... Les sens, dit excellemment Leibnitz, quoique nécessaires pour toutes nos connaissances actuelles, ne sont pas suffisants pour nous les donner toutes, puisque les sens ne donnent jamais que des exemples, c'est-à-dire des vérités particulières ou individuelles. Or tous les exemples qui confirment une vérité générale, en quelque nombre qu'ils soient, ne suffisent pas pour établir la nécessité universelle de cette vérité. D'où il paraît que les vérités nécessaires doivent avoir des principes dont la preuve ne dépend pas des exemples, ni par conséquent du témoignage des sens, quoique sans les sens on ne se serait jamais avisé d'y penser. »

Pour donner une idée complète de l'ouvrage de M. Jourdain, il y aurait encore beaucoup à dire ; nous n'avons en effet touché que quelques-unes des questions qu'il traite. C'en est assez néanmoins pour que

l'on puisse juger de son mérite. Nous serions heureux, si cette analyse si courte et si imparfaite pouvait contribuer à le faire connaître et goûter. M. Jourdain est un philosophe, un littérateur, tout le revèle. Mais il est en outre un esprit droit, modéré; loin d'imiter ceux qui, pleins d'une superbe confiance en eux-mêmes, n'ont ni respect ni estime pour les hommes et les choses du passé, il aime à mettre en lumière la beauté et la solidité des doctrines dont il est l'historien fidèle et le judicieux interprète. Si quelquefois, comme il en a le droit, il fait ses réserves, c'est toujours avec bienveillance; souvent même on sent qu'il éprouve quelque regret à se séparer de ces illustres génies. Quant à son respect pour les enseignements de l'Église, il est tel qu'il convient à un chrétien instruit autant que sincère. Son livre, malgré quelques imperfections, mérite les suffrages des amis de la science et de la religion.

H. Taupin.

LES SAINTS LIEUX, pèlerinage à Jérusalem, par monseigneur Mislin, 2e édit.; 3 vol. in-8°. — Paris, Lecoffre, 1858.

Dès l'année 1678, le P. Nau écrivait : « Autrefois, quelque domination tyrannique qu'y exerçassent les infidèles, les fidèles ne laissoient pas de visiter la Terre Sainte tous les ans en très-grand nombre, et il y avoit des vaisseaux, particulièrement à Venise, qui étoient destinés à leur usage....

« Cela a cessé et on ne pense presque plus à cette terre si sacrée, où le Fils de Dieu a tant pensé à nous et où il a tant fait pour nous. Et pendant que les mahométans vont tous les ans, jusqu'au nombre de cent mille âmes, visiter le tombeau de leur Mahomet avec des frais et des peines incroyables (car chaque année il y meurt de pure souffrance huit ou dix mille hommes); pendant qu'ils honorent ce misérable séducteur, et qu'ils rendent son sépulcre glorieux, on diroit que les chrétiens ne sont point touchés de voir celui de leur Dieu et de leur rédempteur si peu considéré aujourd'hui, si maltraité des infidèles et si profané par les schismatiques[1]. »

[1] *Voyage nouveau dans la Terre Sainte*, par le P. Michel Nau, de la Compagnie de Jésus; nouvelle édition. — Paris, Bartou, 1757, p. 660.

En 1859, les dangers, les fatigues, les difficultés, ont presque entièrement disparu. Des bateaux à vapeur transportent rapidement et sûrement les voyageurs; le titre d'Européen est devenu une sauvegarde en Turquie; l'*Œuvre des pèlerinages* accroît encore les facilités et la sécurité, le besoin de locomotion s'est singulièrement propagé, toutes les causes semblent réunies pour rendre le voyage de Terre Sainte accessible à tout le monde, et cependant nous pouvons presque répéter les paroles du P. Nau : « On diroit que les chrétiens ne sont pas touchés de voir le sépulcre de leur Dieu et de leur rédempteur si peu considéré. »

Il serait injuste de le nier, le nombre des pèlerins commence à s'accroître. Mais qu'est-ce que cet accroissement quand on songe aux circonstances au milieu desquelles il se produit? Calculez le nombre des voyageurs que le désœuvrement conduit aux bords du Rhin, au pied des glaciers de la Suisse ou sur les rivages de la mer, le nombre plus grand encore de ceux que la soif de l'or entraîne en Californie ou en Australie, et vous serez obligé de convenir que celui des hommes que la foi conduit en Palestine est bien petit. Le livre dont monseigneur Mislin vient de nous donner une seconde édition est bien fait pour combattre cette indolence et cette paresse de notre siècle, et je défie tous les chrétiens qui le liront de ne pas sentir s'éveiller ou se réveiller dans leur cœur le désir de visiter les Saints Lieux.

Ce sont des impressions de voyage comme on les aime de nos jours. Mais ces récits sont faits avec tant de sincérité, avec une telle droiture, une si grande simplicité, ces impressions sont si naturelles et en même temps si chrétiennes, qu'on ne peut s'empêcher de donner toute sa confiance à un voyageur qui raconte ce qu'il a vu avec une si charmante bonhomie. Qu'on lise, par exemple, le récit de ses excursions chez les Maronites ; comme on sent bien que monseigneur Mislin est un enfant des montagnes de la Suisse qui se retrouve presque chez lui au milieu des montagnards du Liban ; de part et d'autre c'est la même cordialité, le même esprit de foi, la même absence de prétention. Comment se défendre d'aimer les Maronites et celui qui nous fait si bien sentir leurs vertus agrestes?

Il est cependant un point où monseigneur Mislin ne ressemble guère aux Maronites ; ces pauvres habitants des Alpes de l'Orient sont ignorants, et monseigneur Mislin est fort savant. A chaque pas qu'il fait, il évoque les souvenirs qui se rattachent aux lieux qu'il trouve sur sa route : l'antiquité sacrée, l'antiquité profane, les événements les plus reculés, comme les plus rapprochés de nous, lui apportent leur con-

tingent. Je serais même disposé à trouver que son érudition est trop abondante; il me semble que j'aimerais mieux avoir tout simplement le récit de ce qu'il a vu, de ce qu'il a éprouvé, que le résultat de savantes recherches qui me dépaysent; il y a tel moment où, en le suivant, je ne suis plus sur la montagne ou dans la vallée, mais dans quelque grande bibliothèque de Paris ou de Vienne.

Je ferai cependant une réserve en faveur de l'Écriture sainte; je comprends à merveille qu'on ne puisse pas fouler cette terre sans avoir la Bible à la main et qu'on éprouve un charme particulier à en relire les pages inspirées dans les lieux mêmes où les faits qu'elle raconte se sont accomplis, où les paroles qu'elle rapporte ont été prononcées. Rien qu'à lire le voyage de monseigneur Mislin, il semble que les récits de l'Ancien et du Nouveau Testament prennent plus de vie. C'est peut-être ici le lieu de manifester une pensée que je nourris depuis longtemps, qui n'est certainement pas neuve, puisque je la retrouve dans le P. Nau, mais que la lecture du livre de monseigneur Mislin m'a rendue plus présente et plus vive. Pourquoi ne fonderait-on pas en Palestine, à Jérusalem ou dans les environs, une haute école, une savante académie, qui formerait, pour les différentes nations de l'Europe, des professeurs d'Écriture sainte? L'exégèse allemande, qui commence à s'introduire en France et ne tardera pas à envahir toute l'Europe, travaille avec un acharnement et une persévérance incroyables à saper les bases sur lesquelles repose l'autorité des livres inspirés qui contiennent la parole de Dieu. Jamais, ce semble, il ne fut plus important d'employer la science la plus profonde et la plus vaste érudition à veiller sur ce dépôt sacré, à le défendre contre d'injustes agressions. Mais, pour atteindre ce but avec la perfection désirable, que de difficultés, que d'obstacles! Des efforts individuels ne suffisent pas; il faut des travaux entrepris avec ensemble, conduits avec suite, en un mot il faut une association, une tradition; toutes choses qui ne se trouvent que dans un corps constitué, dans un enseignement organisé. Et où une académie, une école de cette nature serait-elle placée avec plus d'avantage qu'en Terre Sainte? La vue seule des pays, des monuments, la connaissance des peuples, de leurs coutumes, de leurs traditions, l'aspect des plantes, des animaux, de la nature de cette région, tout contribuerait à répandre une vive et abondante lumière sur le texte sacré. L'étude des langues orientales est indispensable; où les apprendrait-on plus aisément que là où on les parle? N'est-ce pas l'exemple que, dès les premiers siècles de l'Église, nous a donné saint Jérôme? Et ne faut-il pas se hâter de profiter des circonstances favorables au milieu des-

quelles nous nous trouvons pour reprendre de si glorieuses traditions. Rien ne serait plus facile; il ne s'agit que de commencer. Deux ou trois habiles professeurs seraient envoyés sur les lieux, ils ne tarderaient pas à voir arriver autour de leur chaire de nombreux disciples. On établirait des conditions d'admission, un règlement à suivre, un plan d'études; et au bout de peu d'années on aurait là un centre d'où la véritable exégèse rayonnerait dans le monde entier. Les lettres et les arts ont bien leur école de Rome et leur école d'Athènes; pourquoi la religion n'aurait-elle pas son école de Jérusalem?

Mais il est temps de revenir à monseigneur Mislin.

Le savant prélat me permettra de m'exprimer avec une entière franchise sur un point où je ne suis pas d'accord avec lui. Je le trouve habituellement sévère et quelquefois injuste à l'égard des chrétiens d'Orient qui ne sont pas en communion avec le Saint-Siége. Je relisais naguère les lettres édifiantes écrites des missions du Levant. J'étais à la fois surpris et charmé de la manière dont les missionnaires s'exprimaient alors sur le compte des Grecs et des autres Orientaux. J'ai vivement regretté de rencontrer un tout autre langage sous la plume de monseigneur Mislin; je sais bien que c'est celui que tiennent la plupart des écrivains catholiques du dix-neuvième siècle; mais je ne puis m'empêcher de regretter le changement qui s'est opéré dans les appréciations. Il me semble que la manière de parler et de sentir des anciens missionnaires était à la fois plus apostolique et plus habile.

De quoi s'agit-il, en effet? En Orient il n'y a rien à attendre des musulmans; les catholiques sont si peu nombreux, que ce n'est presque pas la peine d'en parler. L'avenir de ces vastes contrées dépend en grande partie de ce que deviendront ces chrétiens orientaux séparés de Rome. Pour eux, en présence des événements dont nous sommes les témoins, la décadence des mahométans, les rapports chaque jour plus multipliés de leur pays avec l'Europe, le *statu quo* est impossible; il n'y a de civilisation, de régénération, en un mot de salut, dans l'ordre temporel comme dans l'ordre spirituel, que dans une réconciliation avec les catholiques, dans une soumission sincère au successeur de saint Pierre, de celui auquel Notre-Seigneur Jésus-Christ a donné le pouvoir de paître, de régir et de gouverner son troupeau, c'est-à-dire l'Église universelle. C'est là un point sur lequel je suis sûr d'être parfaitement d'accord avec monseigneur Mislin. Mais quels sont les moyens à employer pour arriver à cet heureux résultat?

Les Orientaux sont séparés de nous par leurs préventions contre

Rome et par leur attachement pour leurs rites et leurs usages, qu'ils croient toujours menacés quand on leur parle de réconciliation avec les Latins. En matière de dogme, il n'y a presque pas de différence, et ceux d'entre eux qui s'écartent le plus de notre foi, comme les Nestoriens, ont dans leur ignorance un titre incontestable à notre indulgence. Il résulte de là que ces peuples forment, en Orient, une espèce de tiers parti, et un tiers parti qui ne peut pas se maintenir, qui est nécessairement destiné à se dissoudre. Si nous ne parvenons pas à les gagner et à les faire entrer dans nos rangs, ils seront la proie du rationalisme, de l'indifférence religieuse, de cet athéisme pratique ou spéculatif qui est notre ennemi naturel et véritable; par conséquent, les repousser, c'est accroître les forces de l'ennemi. Quelques exemples feront mieux comprendre ma pensée. De nos jours une partie des Grecs a réussi à secouer le joug mahométan, s'est constituée en royaume indépendant. Quelles ont été les conséquences de ce fait au point de vue religieux? Il s'est formé, dans le royaume de la Grèce, un clergé qui ressemble fort peu au clergé phanariote de Constantinople; c'est un clergé civilisé, instruit, qu'on s'accorde généralement à regarder comme étranger à la simonie et à la corruption reprochées au clergé byzantin; mais en même temps le rationalisme, le naturalisme, l'affaiblissement de la foi, ont fait dans son sein des progrès effrayants, et c'est encore une question de savoir quel est le plus dangereux de ces deux clergés : du clergé simoniaque de Constantinople ou du clergé rationaliste d'Athènes.

Voici un fait d'une grande gravité : le protestantisme n'avait jamais réussi jusqu'ici à prendre pied en Orient; aujourd'hui nous avons des Arméniens protestants. Eh bien, je le demande, en présence de cette situation, n'est-il pas clair que nous devons nous préoccuper grandement des progrès du protestantisme et du rationalisme en Orient? n'est-il pas clair que négliger les Orientaux, ou les repousser, c'est préparer des recrues à l'ennemi? On se plaint de l'influence exercée sur ces populations par la Russie : mais c'est la conséquence inévitable de l'attitude que prennent trop souvent les catholiques. Que les Orientaux lisent, par exemple, le chapitre que monseigneur Mislin a intitulé : *Quelques mots sur les Églises grecques de Russie et de Constantinople;* se sentiront-ils attirés vers les catholiques? Bien au contraire, ils relèveront, avec soin, plusieurs inexactitudes échappées au savant prélat; ils l'accuseront d'injustice et se trouveront confirmés dans l'éloignement qu'ils éprouvent déjà pour tout ce qui vient de Rome. J'insiste sur ce point, précisément parce que le livre de monseigneur

Mislin est excellent, et que je voudrais le voir entre les mains des Russes. Mais je crains que ce chapitre cinquième et quelques petites sorties que l'on rencontre de temps à autre n'empêchent le bien que le reste de l'ouvrage ne manquerait pas de faire chez eux.

Une autre raison qui m'engage à faire ces réflexions, c'est l'admirable esprit de bienveillance qui porte monseigneur Mislin à voir partout et en toutes circonstances les choses par leur bon côté. Il y a dans sa manière de juger tout ce qu'il rencontre dans ses voyages un mélange de bonhomie et d'indulgence qui fait plaisir et qui gagne le cœur. Mais cette indulgence ne se retrouve plus quand il s'agit des Orientaux non unis; et cependant, je le répète encore, en ne leur tendant pas la main, nous les éloignons de nous et nous faisons des recrues à l'ennemi. Oh! combien il serait à désirer que les voyageurs catholiques, que les consuls des puissances catholiques, se pénétrassent de cette vérité, que l'avenir de ces belles et vastes régions est tout entier dans la réconciliation franche, sincère, complète de ces populations avec l'Europe catholique, et qu'on se flattera en vain d'y arriver jamais si on ne travaille pas avec beaucoup de mansuétude et de longanimité à dissiper les préventions qu'elles ont contre nous, à les instruire en même temps qu'on les rassure contre toute innovation et tout changement dans leurs rites et leurs usages. C'est là ce que les papes ont admirablement compris et n'ont cessé d'inculquer aux missionnaires, et ce que nous voyons mis en pratique dans les *Lettres édifiantes* consacrées aux missions du Levant.

Nous ne pouvons terminer le compte rendu de ce remarquable ouvrage, sans exprimer publiquement à l'auteur nos remercîments pour la manière dont il parle des missions de la Compagnie de Jésus.

Qu'on nous permette de reproduire un passage relatif au séminaire de Ghazir. « A part cinq ou six colléges de Maronites, celui des Arméniens à Bzommar, et celui des Syriens à Cherfé, il n'y a pas d'école tant soit peu importante dans la montagne pour la jeunesse catholique; le besoin s'en faisait vivement sentir. Si l'on considère qu'à la Propagande les Maronites n'ont que six ou sept places, et les Grecs encore moins, qu'il leur faut un séjour de dix ou douze ans à Rome pour devenir prêtres, que plusieurs jeunes gens se trouvent dans la nécessité de retourner dans leur patrie par suite de l'affaiblissement de leur santé avant d'avoir achevé leurs études, qu'en Europe ils perdent plus ou moins les usages de leurs pays et lui deviennent étrangers, on comprendra la nécessité d'un établissement ecclésiastique en Syrie pour les rites orientaux. Ce sont là les motifs qui ont amené la fondation du collége

de Ghazir. Depuis ses douze années d'existence, il a déjà produit d'excellents fruits. C'est là aussi que monseigneur Valerga, avant l'établissement de son séminaire à Jérusalem, a fait faire leurs premières études aux jeunes gens qu'il préparait au sacerdoce. Puisse la Providence protéger cet établissement! et puisse-t-il en sortir un bon nombre de dignes pasteurs des âmes, dont la pénurie se fait si péniblement sentir dans tout l'Orient! tout cela ne fait que de naître; ces religieux sont pauvres, très-pauvres : l'Europe fait des chemins de fer et des révolutions; elle n'a pas d'argent pour autre chose; elle prétend civiliser l'Orient par les journaux, par les vins de France, par les chanteurs d'Italie, par les mousselines de Manchester et la quincaillerie de Birmingham. Les Maronites sont pauvres aussi, et, ce qui est plus fâcheux encore, ils ne comprennent pas qu'il faille faire quelques sacrifices pour se procurer un peu d'instruction. Voici un trait qui ne leur fait pas honneur : malgré mon affection pour eux, je ne le tairai pas cependant, parce que je tiens avant tout à bien faire connaître l'état du pays.

« Cinq ou six couvents du Liban avaient envoyé cette année de jeunes religieux à Ghazir pour fréquenter les cours des Jésuites. Ceux-ci leur donnèrent gratuitement l'instruction et la table aussi longtemps qu'il leur vint quelques secours de l'Europe. Les troubles ayant dérangé bien des fortunes et tari la charité, les Jésuites se trouvèrent dépourvus de tout, et embarrassés de subvenir à leurs besoins les plus pressants; ils se virent donc obligés de dire à leurs élèves : « Aussi long-
« temps que nous avons eu un morceau de pain, nous l'avons partagé
« avec vous; maintenant nous n'avons plus rien : faites savoir à vos su-
« périeurs que nous continuerons à vous donner l'instruction gratuite-
« ment, mais qu'ils doivent pourvoir à votre entretien. » Tous ces jeunes religieux ont été rappelés dans leurs couvents.

« Comment a pu se soutenir une si utile institution? Uniquement par les secours de l'œuvre admirable de la Propagation de la foi, qu'on trouve partout où il y a du bien à faire; mais par là même elle doit limiter ses bienfaits pour les étendre à toutes les nécessités urgentes. Que ne vient-il à la pensée de quelque gouvernement ou de quelques personnes charitables de fonder des bourses dans le collége de Ghazir? Ce serait une des meilleures œuvres qu'on pût faire : procurer de bons évêques, des prêtres vertueux et instruits à un si excellent peuple, ce serait lui rendre le plus éminent service et contribuer plus que personne à la régénération de l'Orient. »

Les vœux exprimés par monseigneur Mislin ont reçu un commence-

ment d'exécution. L'œuvre des Écoles d'Orient travaille avec une admirable persévérance à la régénération de l'Orient par le moyen des écoles catholiques, et elle n'oublie pas le séminaire de Ghazir, la pépinière du clergé indigène en Orient.

J. Gagarin.

REVUE THEOLOGIQUE DE TUBINGUE. — Année 1858.

TABLE DES MATIÈRES.

I. DISSERTATIONS.

II. COMPTES RENDUS.

Kluckhohn. — Histoire de la trêve de Dieu (en allemand).
Kurtz. — Tradition et exégèse sur le passage de la Genèse, vi, 1-11 (en allemand).
Laemmer. — Le Pape Nicolas Ier (en allemand).
Messmer. — Histoire de la révélation du royaume de Dieu (en allemand).
Nickes. — De Libro Estherae.
Paganel. — Scanderbeg, ou les Turcs et les chrétiens au quinzième siècle.
Parisis. — Les Impossibilités et les libres penseurs.
Reusch. — Le Livre de Tobie (en allemand).
Ruckgaber. — Manuel d'histoire universelle (en allemand).
Rutjes. — Le Triomphe de la vraie Église (en allemand).
Schmid. — Les Diocèses d'Allemagne qui ont été sécularisés (en allemand).
Sengelmann. — Le Livre de Tobie (en allemand).
Spezi. — Conferenze di religione.
Strunck et Giefers. — Westphalia pia.
Tosti. — Storia dell' origine dello scismo greco.
Wilmers. — Manuel de la religion (en allemand).

Les professeurs de la faculté de théologie catholique à l'université de Tubingue publient une revue trimestrielle qui forme, depuis quarante ans, un précieux répertoire de dissertations et de comptes rendus critiques sur les questions et sur les livres qui présentent le plus d'intérêt pour les théologiens. Nous voudrions contribuer pour notre part à faire connaître en France cette collection, et nous avons pensé que le moyen le plus simple était de donner tous les ans dans notre recueil la table des matières de la revue allemande, en ajoutant quelques mots d'explication sur les points les plus importants. Ainsi, dans la liste qu'on vient de lire, on aura remarqué une série d'articles du docteur Kuhn sur les principes constitutifs du catholicisme et du protestantisme; elle ne forme pas moins de cent quatre-vingt-cinq pages. Ce beau travail, tout à fait digne de la réputation de son auteur, est trop étendu pour qu'il nous soit possible de le résumer en quelques lignes; nous nous bornons à le signaler à l'attention de nos lecteurs; peut-être y puiserons-nous la matière d'un article qui paraîtrait dans une des prochaines livraisons des *Études*.

Le docteur Hefele a donné deux petites dissertations fort intéressantes sur l'hérésie peu connue des Migétiens et sur celle des Adoptianistes, qui ont toutes deux causé quelque trouble dans l'Église d'Espagne au huitième siècle.

Le docteur Aberle analyse savamment le sens précis que l'on doit donner à un texte de saint Irénée, relatif à l'époque à laquelle les quatre évangiles ont été écrits.

Le docteur Zingerle raconte la vie du P. Muard et la fondation des

Bénédictins prêcheurs en France. Au moment où il écrivait, le docteur Zingerle ignorait encore la fusion qui vient de s'accomplir entre cette congrégation naissante et les Bénédictins réformés d'Italie. L'extrême sévérité de la règle introduite par le P. Muard a été tempérée, et les religieux italiens ont adopté, à l'instar de ceux de France, le nom de Bénédictins prêcheurs. Le chef-lieu de la congrégation nouvelle est Subiaco, le berceau de l'ordre de Saint-Benoît. La province de France va posséder, outre la maison de la Pierre-qui-vire, un noviciat. Il sera situé à Béthisy-Saint-Pierre, diocèse de Beauvais, dans cette charmante vallée de l'Automne qui côtoie la forêt de Compiègne.

Mais ce sont surtout les articles de M. Hergenrœther qui ont attiré notre attention. Ce savant professeur prépare une monographie du célèbre Photius, et depuis longtemps déjà ses études sont dirigées de ce côté. L'an dernier il a publié un ouvrage inédit de Photius sur la procession du Saint-Esprit. Quoiqu'il soit intitulé *de Spiritus sancti mystagogia*, il ne traite que la question de la procession, et, comme on le pense bien, dans un esprit extrêmement hostile aux Latins. Non content d'avoir édité cet important monument de la polémique du neuvième siècle, le docteur Hergenrœther nous présente, dans la *Revue de Tubingue*, une savante analyse de toute l'argumentation du fameux patriarche de Constantinople. Désormais il est impossible de traiter cette question de la procession du Saint-Esprit sans avoir étudié les remarquables travaux du professeur de Wurtzbourg. Ici encore nous devons nous borner à signaler à nos lecteurs ce savant article.

Mais M. Hergenrœther nous fait connaître un autre ouvrage de Photius intitulé les *Amphiloquies;* c'est un recueil de plus de trois cents dissertations sur divers sujets de théologie dogmatique et d'exégèse, adressées à un certain Amphilochius, métropolitain de Cyzique, d'où leur vient leur nom. Cette précieuse collection, qui peut servir de pendant à la bibliothèque de Photius, n'a pas encore été publiée intégralement, quoique divers savants, et surtout le cardinal Maï, aient imprimé un grand nombre de ces dissertations. Des quatre manuscrits les plus complets et les plus importants, un est à Rome, deux sont à Paris et le quatrième à Turin. M. Hergenrœther passe en revue tous ces petits traités, en indiquant la place qu'ils occupent dans les différents manuscrits comme dans les différentes éditions partielles qui en ont été faites. Il est impossible de voir un travail plus consciencieux, plus précis et qui offre plus de garanties d'exactitude. A l'aide de ces ren-

seignements et d'après les indications que M. Hergenrœther nous donne, nous pouvons nous attendre à posséder dans peu une bonne édition complète des *Amphiloquies* de Photius.

Dans la partie critique de la Revue, le même écrivain s'occupe d'une histoire du schisme grec, récemment publiée en italien par dom Tosti, bénédictin du Mont-Cassin; il nous signale aussi une thèse soutenue à Berlin par le docteur Hugues Laemmer, sur le pape Nicolas Ier et l'Église byzantine de son temps. M. Laemmer se propose de donner un plus grand développement à son travail et d'en faire une histoire de Nicolas Ier et de son siècle. Ce jeune savant est protestant, mais il paraît qu'il reste passablement impartial à l'égard du pape.

Nous aurions encore bien d'autres emprunts à faire à la *Revue de Tubingue*, mais l'espace qui nous est réservé est trop restreint pour que nous puissions nous étendre davantage ; nous le regrettons d'autant plus, que nous comprenons mieux combien il serait important, en présence des efforts que l'on fait pour propager en France les doctrines antichrétiennes d'outre Rhin, de faire connaître au public français ce que la savante et laborieuse Allemagne produit chaque année de profonds et consciencieux travaux dans un esprit tout opposé.

J. GAGARIN.

MÉLANGES

L'ÉDUCATION CHRÉTIENNE A MADAGASCAR

Nos lecteurs verront sans doute avec intérêt, dans la lettre suivante adressée par un commandant du génie français à un curé de Lorraine, les succès déjà obtenus, au moyen de l'éducation, par les missionnaires qui s'efforcent de conquérir à la civilisation et au christianisme la population malgache.

« Saint-Denis (Ile-Bourbon), le 1er août 1858.

« Je ne comptais pas, mon cher curé, vous écrire ce mois-ci ; mais je veux, pendant que mes souvenirs sont dans toute leur fraîcheur, mes

impressions dans toute leur vivacité, vous rendre compte d'une cérémonie à laquelle j'ai assisté hier et dont les détails seront pleins d'intérêt pour vous. Je vous ai souvent parlé de l'œuvre entreprise à Madagascar par les missionnaires de la Compagnie de Jésus; je vous ai dit combien j'avais été heureux de leur venir en aide et de leur rendre quelques services pendant que je commandais à Nossi-bé; je vous ai dit la bienveillance, la reconnaissance que ces messieurs m'ont toujours témoignée. Ils ne m'ont pas oublié, et, il y a quelques jours, le Père Jouan, supérieur général des missions de Madagascar, de retour d'une longue tournée, m'a honoré d'une de ses premières visites, et invité à assister à la première communion d'une trentaine de jeunes Malgaches : le jour choisi pour la cérémonie était le 31 juillet, fête du fondateur de l'ordre; il devait donc être doublement solennel; je n'ai eu garde de manquer au rendez-vous.

« A quatre heures du matin, j'étais en route avec le nouveau commandant qui vient d'être nommé pour Nossi-bé; c'est un capitaine d'artillerie avec lequel je suis très-lié, et le Père Jouan m'avait chargé de nouer entre la société et lui ces relations franches et cordiales qui peuvent seules faire progresser la civilisation sur la terre de Madagascar : l'occasion était des plus favorables. A six heures, lorsque le jour parut, nous approchions de l'établissement des Pères, situé à trois lieues de Saint-Denis, sur un plateau élevé, d'où l'on découvre la mer et une grande partie de l'île. Ce site a quelque chose de pittoresque et de grandiose qui dispose l'âme aux émotions douces et religieuses. A notre arrivée, nous fûmes reçus par le Père Jouan et ses subordonnés avec une cordialité, une amabilité qu'on rencontre rarement chez les gens du monde; nous étions les premiers; mais bientôt arrivèrent le commandant de la station navale, d'autres invités, bon nombre de dames créoles dont les enfants sont élevés par les Pères, et enfin le vicaire général, qui, en l'absence de l'évêque, actuellement en France, devait officier ce jour-là. Lorsque chacun eut pris quelques rafraîchissements et satisfait un appétit vivement excité par l'air vif des montagnes et cette course matinale, on se rendit à l'église et la cérémonie commença. Un léger frémissement de curiosité se laissa sentir à la vue de nos uniformes, lorsque nous traversâmes l'église pour venir prendre place sur les siéges réservés pour nous au premier rang. La droite de l'église était occupée par les jeunes élèves du collége et leurs parents, la gauche par les Malgaches qui allaient, pour la première fois, recevoir le sacrement de la communion. Ils étaient vêtus de blanc, pantalon, chemise, cravate, veste, et tenaient un cierge à la main; derrière eux, leurs ca-

marades au nombre de quatre-vingts, dont quarante renouvelaient leur communion, étaient vêtus de bleu ; puis venaient, au nombre de cinquante, les petites filles malgaches élevées par les sœurs dans un établissement attenant à celui des Pères : les huit premières étaient vêtues de blanc : c'étaient les premières communiantes; les autres, dont vingt et une renouvelaient, étaient en bleu. Je ne vous conterai pas le détail de la cérémonie, mais je vous dirai l'impression profonde que j'ai ressentie en voyant le recueillement de tous ces enfants, l'expression de bonheur répandue sur leurs physionomies, en écoutant les cantiques pour lesquels la voix de cent jeunes blancs s'unissait à celle de cent cinquante jeunes Malgaches; je vous dirai l'émotion indéfinissable qui s'est emparée de moi quand ces huit petites filles noires, la figure demi cachée par leur voile blanc, la tête ceinte d'une couronne de fleurs blanches, sont venues s'agenouiller en avant de nous pour recevoir l'hostie consacrée. Pour moi qui connais à fond les mœurs de ces peuples, c'était un spectacle admirable. Bien d'autres sujets d'admiration nous attendaient au sortir de la messe. Conduits par le Père Jouan, nous visitâmes en détail tout l'établissement : d'abord les salles d'études, les dortoirs, puis les ateliers, la forge, la menuiserie, l'imprimerie. Oui, mon cher curé, ils ont une imprimerie, et les imprimeurs sont de petits Malgaches, et ils impriment mieux qne les artistes de Saint-Denis; tous ces enfants travaillent avec une ardeur, un dévouement extraordinaires; le principe des Pères est de ne jamais les laisser inoccupés : l'oisiveté engendre les mauvais penchants. Trois heures par jour sont consacrées à l'étude, le reste au travail; et ils forment d'habiles ouvriers.

« Après l'établissement des Pères, nous visitâmes celui des sœurs, où l'on applique les mêmes principes; puis, en revenant et entre les deux, le point de fusion, le village de Saint-Vincent de Paul, où sont établis déjà six ménages malgaches. Les Pères ont appris par expérience que ce n'était rien d'instruire des enfants, si on ne trouvait un moyen de les empêcher de retourner dans leur pays et de revenir à la sauvagerie de leurs parents; ce moyen, ils l'ont trouvé, et le voici : lorsque leurs élèves sont en âge d'être mariés, ils les unissent à des enfants élevés par les sœurs. Quand ils auront ainsi formé vingt ménages, que chaque ménage aura un enfant, ils transporteront le village à Madagascar et obtiendront ainsi un premier centre de civilisation, autour duquel d'autres viendront se grouper par la suite. En attendant, les jeunes hommes sont occupés aux travaux de la maison, les jeunes femmes à la lingerie ; ils reçoivent un salaire ; en les mariant, les Pères leur don-

nent une case, un lit, une armoire, table, chaises, et cent francs de dot. Il est impossible de n'être pas ému en visitant cet humble village.

« Tout cela n'est-il pas admirable, cher curé? Je regrette de n'avoir pas le temps de vous donner de plus longs détails; tout vous émerveillerait. Après, nous avons visité le collége des blancs; je suppose que vous connaissez en France des maisons d'éducation dirigées par les Pères; je ne vous en dirai donc rien. Au retour, un splendide banquet était servi dans la salle d'étude; aux murs, couverts de draps blancs, étaient appendus des écussons, emblèmes des divers métiers : l'un composé de haches et d'outils de charpentier, l'autre d'instruments de menuiserie, celui-ci d'outils et de travaux de serrurier, celui-là de forgeron; enfin, au fond, un trophée d'instruments d'optique, de musique, etc. Des guirlandes de feuillage, de bruyères, de fleurs encadraient le tout; jamais je n'ai dîné dans une salle décorée avec tant de simplicité et de goût, et ce sont les petits Malgaches qui ont fait tout cela! Le Père Jouan m'avait fait l'honneur de me placer à sa droite, le commandant de la station était à sa gauche et à droite du vicaire général; c'était un remercîment pour les services rendus. Le nouveau commandant de Nossi-bé était à gauche du vicaire général; c'était lui indiquer ce qu'on attend de lui. Nous assistâmes ensuite au salut, où le même recueillement, qui m'avait si vivement impressionné à la messe, se fit remarquer. Puis nous prîmes congé des bons Pères en leur promettant de revenir les voir souvent. »

Ce recueil devant embrasser, comme nous l'avons dit ailleurs, « l'ensemble des connaissances qui peuvent utilement occuper un prêtre, » il est juste que nous y réservions une place à part à la théologie morale, l'une des matières les plus importantes qui se traitent dans les conférences ecclésiastiques.

Cette partie de notre rédaction sera d'ordinaire en latin, la langue de l'Église et de la théologie, et volontiers nous présenterons les questions dont nous aurons à nous occuper sous la forme bien connue du cas de conscience.

En voici un que nous empruntons à la *Revue théologique*, février 1858; la solution dont il est accompagné ne nous ayant pas

paru satisfaisante, nous avons cru qu'il y avait lieu de le soumettre à une nouvelle discussion. Si nous nous trompions, la *Revue théologique*, en relevant notre erreur, aurait sans doute à donner des explications pleines d'intérêt, et nous nous estimerions heureux de lui en avoir procuré l'occasion.

CASUS CONSCIENTIÆ,

DE IMPEDIMENTO PUBLICÆ HONESTATIS EX SPONSALIBUS CONDITIONATIS.

Adalbertus, post inita sponsalia conditionata de futuro cum Odilia, conditione nondum impleta, rem habuit cum Cornelia, Odiliæ sorore. Adimpletur postea conditio sponsalibus apposita, sed Corneliæ amore captus adolescens eam duxit in uxorem. Posito quod perseveraverit consensus usque dum purificata fuit conditio, dubium est num validum sit matrimonium Adalberti cum Cornelia, quia contractum post adimpletionem conditionis sponsalibus cum Odilia initis appositæ. Jurene dubitetur?

Solutio pendet ex sequentibus quæsitis :

1° Quid sit conditio de futuro contingente, quid suspensiva, quid resolutoria, et quomodo influat in contractum cui apponitur?

2° Utrum et quatenus valeant sponsalia contracta cum impedimento matrimonium dirimente?

3° Quid sit impedimentum publicæ honestatis, et utrum nascatur ex sponsalibus conditionatis aut invalidis?

Auctores consulendi :

Schmalzgrueber, *Jus eccl. univ.*, l. IV, tit. v, n° 1-38 et 78-86, et tit. I, n° 96-106.

Lugo, *de Contractibus*, disp. xxii, sect. xiii.

Lacroix, l. VI, part. III, n° 57-95.

Salmanticenses, *de Matrim.*, cap. xii, punct. vii.

Solutio dabitur in proximo fasciculo ; atque ita in posterum.

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.

M. RENAN

ET L'EXÉGÈSE ANTICHRÉTIENNE

Une nouvelle école d'exégèse antichrétienne apparaît, qui, donnant la main à ses aînées pour le résultat qu'elle poursuit, s'en sépare par la méthode et la forme de ses attaques. Elle laisse au dix-huitième siècle l'injure, le sarcasme, le ridicule ; ces armes seraient réputées de mauvais goût. Aujourd'hui c'est la critique calme, impartiale, désintéressée, qui s'applique au christianisme, comme à tout autre produit de l'esprit humain. Ce procédé, qui se donne pour inoffensif, devient pourtant, entre les mains qui l'emploient, une arme fort redoutable. Authenticité des monuments de la révélation, caractère historique des récits qu'ils renferment, divinité de la religion, rien ne reste debout de l'édifice chrétien. Ces prétentions d'un système vieilli et d'un symbole jugé n'ont que le droit de faire sourire ; et nous, qui les maintenons, nous entrons de plain-pied dans la classe des esprits étroits. Voilà où nous en sommes.

M. Renan est pour le moment un des représentants les plus illustres de l'école. Des écrits déjà nombreux témoignent en faveur de ce titre, et c'est lui que désormais le christianisme doit regarder en face comme l'un de ses plus dangereux ennemis. Du reste, il n'apporte au service de la cause qu'il sert rien de bien neuf et de bien original. En philosophie, les données hégé-

liennes plus ou moins accusées ; en histoire, un système préconçu qui domine et explique le caractère et le développement des races ; en exégèse, les résultats de la critique allemande devant laquelle il se prosterne, et qui est manifestement la divinité qui l'inspire.

Aux attaques de ce nouvel adversaire, les catholiques ont répondu. De divers côtés se sont élevées de vives protestations de la conscience chrétienne. Il en surgira d'autres encore, et tout le service que M. Renan aura rendu à la sainte cause aura été de lui susciter de nouveaux défenseurs. Nous signalons aujourd'hui un des plus jeunes, mais déjà bien méritant. M. E. Hello a honoré son nom, il a honoré son titre de catholique en publiant le livre intitulé : *M. Renan, l'Allemagne et l'athéisme au dix-neuvième siècle*[1]. Plusieurs journaux ont déjà parlé de cet ouvrage dans les meilleurs termes. Il appartient aux *Études*, vouées à la défense de la cause chrétienne et religieuse, de ne pas rester en arrière ; d'encourager et de saluer un jeune frère d'armes qui entre dans la lice avec un talent remarquable et une franchise incontestée. D'ailleurs l'ouvrage de M. Hello nous place sur un terrain qui sera aussi le nôtre, où nous appelle une polémique capitale pour la religion, et, Dieu aidant, nous comptons bien y descendre.

Notre dessein n'est pas de rendre un compte détaillé du livre de M. Hello ; il est déjà, pensons-nous, suffisamment connu. Nous ne voulons que suivre les lignes que cet écrivain a tracées, pour faire apprécier la nouvelle école que lui et nous avons à combattre. Son ouvrage offre un cadre aux réflexions qui depuis longtemps se pressaient dans notre esprit. Nous proposant d'offrir aux lecteurs des *Études* quelques travaux d'exégèse biblique, nous avions à prendre langue avec celui de nos adversaires que nous rencontrerons plus habituellement devant nous. M. Hello nous en fournit l'occasion, et nous l'en remercions.

[1] Paris, Ch. Douniol, 1859.

M. Hello nous semble avoir très-bien saisi les caractères de l'école qu'il combat, en les résumant dans ce mot : *Négation*. Comment caractériser autrement une école dont toute l'ambition est de contrôler, de discuter, de détruire, enfin, sans jamais rien édifier ? Voilà tout ce que renferme ce mot tant affectionné de M. Renan, cette chose qui est l'idole de sa pensée, la *Critique*. S'attaquer aux croyances les plus élevées de l'humanité, pour en saper les bases, pour en dissoudre tous les liens par l'action corrosive et pénétrante de son analyse, voilà la mission qu'il se donne. Il trouve cela très-légitime, très-digne de la science, très-salutaire pour l'humanité. Et quand il aura bien analysé, critiqué, dissous et détruit, et qu'il ne restera plus au fond de l'esprit humain que des abstractions froides et vides, l'humanité, qui a besoin, pour vivre, de croire à des réalités vivantes elles-mêmes, vivra comme elle pourra.

« La doctrine que je vais combattre, dit M. Hello, nous adresse la parole au nom de quatre puissances : la religion, la société, la science et l'art.

« Je vais la montrer telle qu'elle est. Elle contient quatre choses : négation de la religion, négation de la société, négation de la science et négation de l'art [1]. »

Ces quatre négations s'enchaînent et n'en font qu'une. Sans religion, il n'y a pas de société ; sans vérité, où est la science? où est l'art ?

I

M. Renan s'inscrit en faux contre ces accusations. Il se croit et il se dit très-religieux. A l'en croire, loin de chercher à affaiblir le sentiment religieux, il ne voudrait que l'élever et l'épurer [2]. Voilà un sentiment excellent. Mais M. Renan a bien soin de dis-

[1] *M. Renan, l'Allemagne*, etc. Avant-propos.
[2] *Études d'hist. relig.*, préf., p. XXVIII.

tinguer entre *la religion* et *les religions*. La religion, c'est l'essentielle et éternelle aspiration vers l'idéal, vers tout ce qu'il y a de grand, d'élevé, de beau, vers la bonté et la beauté morale. Les religions, ce sont les systèmes dans lesquels se formulent les conceptions plus ou moins pures, plus ou moins complètes, qui atteignent l'idéal ; les symboles qui les représentent. Autant la religion est éternelle, sacrée, divine, autant les religions sont variables, bornées, étroites, nécessairement disproportionnées à leur objet[1]. Tout homme est obligé à l'égard de la religion; mais il conserve vis-à-vis des religions sa complète indépendance et son droit. Ce droit, c'est celui de les juger, de les critiquer, et, s'il arrive à cette hauteur de pensée, de se passer d'elles. A ce compte, pour être religieux, nous dit M. Renan, il suffit de prendre la vie au sérieux et d'employer son activité à la poursuite d'une fin généreuse. Il suffit « d'adorer quelque chose[2], » n'importe quoi. M. Renan s'indigne contre cet abus de langage qui confond avec l'irréligion le refus d'adhésion à telle croyance révélée, et il a connu bon nombre d'athées qui valaient certes beaucoup mieux, en fait de religion que bien des adeptes des cultes établis[3].

Nous aurions bien quelques réserves à faire à tout cela ; mais nous ne voulons pas y contredire. Soit ; M. Renan est religieux. Nous aurions seulement une question à lui adresser : quel est l'objet de son culte ? L'idéal. Qu'est-ce que l'idéal ? Tout ce que l'esprit humain conçoit de grand, de beau, d'élevé. « L'homme, dit M. Renan, placé devant les choses belles, bonnes ou vraies, sort de lui-même, et, suspendu par un charme céleste, anéantit sa chétive personnalité, s'exalte, s'absorbe. Qu'est-ce que cela, si ce n'est adorer[4] ? » « L'humanité, dit-il ailleurs, ne se trompe pas sur l'objet même de son culte : ce qu'elle adore est réelle-

[1] *Études d hist. relig.*, préf., p. IX.

[2] Ibid., p. XV.

[3] Ibid. —Et *de l'École spiritualiste* (*Revue des Deux-Mondes*, 1er avril 1858). *Études d'hist. relig.*, M. Feuerbach et la nouvelle école hégélienne.

ment adorable ; car ce qu'elle adore dans les caractères qu'elle a idéalisés, c'est la bonté et la beauté qu'elle y a mises [1]. »

Ainsi, se placer par la pensée devant les *choses* belles, bonnes ou vraies, et, sous leur rayonnement, s'exalter, aspirer vers elles, s'absorber en elles, c'est *adorer*. Mais, en adorant, l'homme prétend bien rendre le culte souverain à ce qu'il adore, et dans le culte dont M. Renan est l'hiérophante, l'objet de l'adoration, c'est la bonté, la beauté, la vérité idéale, qui brille dans l'intelligence et dont l'homme projette le reflet sur la figure privilégiée qu'il entoure d'une auréole, sur le type vivant dont il se fait un Dieu. Il résulte de là, si je ne me trompe, que le Dieu de M. Renan n'a rien de personnel. C'est une conception de l'esprit, une forme de l'intelligence, un type idéal et poétique. Ce n'est point un Dieu distinct de l'homme, mais sortant de l'homme. Ce n'est point un Dieu qui, par les conditions inhérentes à sa nature, dépasse l'homme de toute la distance qui sépare l'infini du fini ; c'est un Dieu qui emprunte à l'homme les conditions de sa grandeur, et concentre en lui-même, comme un foyer idéal, tous les rayons de sa beauté.

Est-ce là le Dieu de la conscience ? Le Dieu personnel et vivant qui s'impose à l'âme qu'il a créée, qu'il conduit et qu'il gouverne; le Dieu qui commande et qui sanctionne; le Dieu que redoute le coupable et qu'invoque le malheureux ; le Dieu que l'homme peut méconnaître quelquefois, mais qu'il retrouve toujours dans la meilleure partie de lui-même ; dont il entend la voix, à des heures prédestinées, comme l'écho d'un monde intime et mystérieux ? Évidemment ce Dieu n'est rien pour M. Renan ; il n'a pas pour lui un regard de la pensée, un cri du cœur. Son Dieu, à lui, c'est une idée, un fantôme, un mot. Ce Dieu lui suffit, il l'adore, et il se proclame de la religion de l'idéal.

Mais pour nous, et, croyons-nous, pour tout vrai philosophe, ce n'est point là Dieu. Ce Dieu, en tant que Dieu, est un mensonge,

[1] *Études d'hist. relig.*, préf., p. XXII.

un néant. C'est tout au plus le vague, le ténébreux absolu se posant et se déterminant dans les conceptions humaines. Ou plutôt c'est l'homme lui-même, « s'enivrant de sa propre image, » et brûlant devant elle un encens usurpé. S'il est « un Dieu vivant » qu'adore M. Renan, c'est celui-là[1].

Si donc, dans ses livres, M. Renan est athée, ce n'est pas « par notre grâce[2], » comme il le prétend : c'est par la sienne.

« Il y a, dit M. Hello, deux manières d'être athée.

On peut dire : Je suis athée, Dieu n'est pas.

On peut dire, comme M. Renan : Je crois en Dieu, je l'adore ; mais il n'existe pas[3]. »

Nous pensons bien aussi que c'est ce que dit M. Renan.

Si Dieu, pour M. Renan, n'est qu'une abstraction, que sera Jésus-Christ? Dans son article sur les historiens critiques de Jésus, M. Renan trouve quelques belles paroles, chose légère pour un poëte, au sujet de Celui que nous aimons. Mais gardez-vous bien de le croire, M. Renan vous le défend : il n'est pas chrétien. S'il s'unit « au grand chœur de l'humanité pour le culte de la bonté et de la beauté morale, manifestées dans tous les caractères nobles et les symboles élevés, » comme philosophe, il n'oublie pas que Dieu ne saurait agréer « le sacrifice de ses instincts scientifiques, » et ses instincts scientifiques lui défendent de croire que Jésus-Christ est Dieu, dans le sens que nous donnons à ce mot. Il lui appliquera donc, comme à toute autre manifestation de la conscience humaine, l'impitoyable procédé de sa critique, et il ne craindra point de chercher à « dégager de ses voiles sa vraie physionomie. » C'est un deuil amer pour ceux qui croient en Jésus-Christ et qui l'adorent, de le voir livré au scalpel injurieux d'une critique incrédule, qui se dit respectueuse, et prétend bien exercer à son égard « l'acte du culte le plus pur[4]. »

[1] *Études d'hist. relig.*, Les hist. crit. de Jés., p. 215.
[2] Ibid., préface, p. xxiv.
[3] *M. Renan, l'Allemagne*, etc., p. 7.
[4] *Études d'hist. relig.*, Les hist. crit. de Jés., p. 135.

Qu'est donc le Christ de M. Renan? Tout ce qu'on en peut affirmer, « c'est que Jésus passa sa jeunesse en Galilée; qu'il ne reçut aucune éducation hellénique; qu'il fit quelques voyages à Jérusalem, où son imagination fut vivement impressionnée, et où il entra en communication avec l'esprit de sa nation; qu'il prêcha une doctrine peu orthodoxe à l'égard du judaïsme des scribes, doctrine empreinte peut-être de quelque tendance provinciale; que les juifs rigoureux lui firent une vive opposition, parce que sa haute tendance morale les inquiétait et les dépassait; qu'ils réussirent à le faire mettre à mort, à la suite d'une entrée presque triomphale qui lui fut décernée par ses compatriotes, venus avec lui à Jérusalem pour la fête de Pâques[1]. » Quant à savoir « jusqu'à quel point la doctrine et le caractère moral que l'Évangile attribue au Christ furent historiquement la doctrine et le caractère de Jésus; s'il fut réellement un homme céleste et original, ou un sectaire juif, analogue à Jean le Baptiste; s'il avait la conscience de ce qu'il était et de ce qu'il devait devenir; s'il ne nous semble dégagé des faiblesses humaines que parce que nous ne le voyons que de loin, et à travers le nuage de la légende; si ce n'est pas parce que les moyens nous manquent pour le critiquer, qu'il nous apparaît dans l'histoire comme le seul irréprochable; si, pouvant le toucher comme Socrate, nous ne trouverions pas aussi à ses pieds quelque peu de limon terrestre, ce sont des questions qu'on ne saurait empêcher la critique de poser, mais sur lesquelles elle ne parviendra jamais sans doute à se satisfaire[2]. »

Que si toutefois vous demandez comment s'explique cet ensemble de faits merveilleux, de prestige incomparable, de puissance incontestée, qui se groupe autour de son nom, et que lui attribue son histoire, M. Renan a, pour vous l'expliquer, une théorie où il déploie tous les procédés de sa méthode, toutes les ressources de son habileté. Après avoir exposé et discuté le sys-

[1] *Études d'hist. relig.*, Les hist. crit. de Jés., p. 210.
[2] Ibid., p. 211.

tème rationaliste d'Eichhorn et de Paulus, et le système mythologique de Strauss, le premier, qui, en admettant les faits, les dépouille de leur enveloppe surnaturelle ; le second, qui, ôtant au récit sa valeur historique, l'explique comme une création poétique de l'imagination, M. Renan leur substitue son procédé d'interprétation, qui est la légende, c'est-à-dire un fait ou une donnée historique amplifiée, embellie, transfigurée par la crédulité populaire. Là est la source du merveilleux évangélique. Ce merveilleux n'est « qu'une manière fantastique de se représenter des faits réels. Dans l'état de réflexion, nous voyons les choses au grand jour de la raison ; l'ignorance crédule les voit au clair de lune, déformées par une lumière trompeuse et incertaine... Les légendes des pays à demi ouverts à la culture rationnelle ont été formées par la perception indécise, par le vague de la tradition, par les ouï-dire grossissants, par l'éloignement entre le fait et le récit, par le désir de glorifier les héros... ; tous les procédés ont contribué, dans des proportions indiscernables, au tissu de ces broderies merveilleuses..., à la formation desquelles a présidé la plus insaisissable fantaisie[1]. »

Ainsi se sont formées les légendes évangéliques. « Le travail populaire qui les fit éclore, accompli sans aucune conscience distincte et de plusieurs côtés à la fois, ne pouvait avoir une grande unité. Ici c'était une généalogie, là une autre ; ici un récit merveilleux, là un autre : le type fondamental conservait seul, à travers toutes ces contradictions, sa physionomie identique. La rédaction était plus flottante encore, et comme cela a lieu dans tous les cycles épiques et religieux, n'avait qu'une importance secondaire. Ce n'est qu'à la fin de la période créatrice, au moment où il ne s'agit plus que de conserver la tradition, qu'on les voit se déposer en quatre textes parfaitement déterminés[2]. »

Si vous hasardez cette légère objection que le milieu où se

[1] *Études d'hist. relig.*, Les hist. crit. de Jés., p. 163.

[2] Ibid., p. 173.

forma la légende du Christ, milieu relativement si moderne, « entouré, comme le dit M. Renan [1], et pénétré de l'esprit historique, » n'était pas éminemment favorable à la création, et surtout à l'acceptation générale de récits fantastiques, on vous répondra que « le peuple hébreu n'a jamais eu un sentiment net de l'histoire positive [2]. » C'est M. Strauss qui le dit, et il faut bien l'en croire. Il en donne d'ailleurs une preuve irrécusable, c'est que le peuple hébreu a toujours cru aux miracles. M. Renan, complétement de son avis, ajoute que « l'Orient n'a jamais connu la vraie grandeur intellectuelle..., que jamais il n'est arrivé à la clarté parfaite de la conscience ; qu'il a toujours vu la nature et l'histoire avec les yeux de l'enfant [3]. » L'âge où naquit le Christ peut donc être assimilé à ces époques naïves où la légende naît d'elle-même. « Aussitôt née, aussitôt acceptée ; elle va grossissant comme la boule de neige [4]. » D'ailleurs, et c'est là le marteau d'armes de M. Renan, il faut tenir compte de l'étrange état intellectuel que traversait alors la Judée [5]. M. Renan constate à ce point de l'histoire une de ces époques d'exaltation et de vertige, fécondes en étranges phénomènes. Ceci s'explique par l'idéal messianique qui possédait le peuple juif, surtout depuis la captivité de Babylone. Longuement élaboré, successivement agrandi, s'élevant de lui-même de l'image d'un roi radieux, à celle de l'Homme de douleurs mourant et triomphant par sa mort, cet idéal caché comme un ferment dans les masses populaires, éclate au temps de Jésus ; l'idée s'externe et se personnifie en lui. Et, chose étonnante ! cette fièvre religieuse gagne tout l'univers. Le genre humain, à cette étrange époque, est pris d'un vertige divin. Antioche, Éphèse, Athènes, Rome, donnent la main à Jérusalem, sinon pour former, au moins pour saluer son Christ et lui prêter

[1] *Études d'hist. relig.* Les hist. crit. de Jés., p. 165.
[2] Ibid., p. 178.
[3] Ibid., p. 200.
[4] Ibid., p. 201.
[5] Ibid., p. 208

une naissance miraculeuse, une sainteté sans égale, une doctrine jusqu'alors inouïe, le pouvoir de guérir les malades, de ressusciter les morts, de se ressusciter lui-même, et de monter aux cieux.

Telle est, à certaines époques, la force étonnante de la spontanéité.

Il faut bien admettre cette explication, si l'on ne veut courber son intelligence sous le joug abhorré du surnaturel. Or, c'est un point arrêté, sur lequel il n'y a pas à revenir, et la critique a dit son dernier mot : il n'y a pas et il ne peut y avoir de surnaturel. Voilà un de ces axiomes décisifs et lumineux qui éclairent les avenues de la science, dont il n'y a point à demander la démonstration, sous peine de passer pour un esprit étroit, à peine arrivé à la conscience réfléchie, et certainement étranger aux procédés de la critique. Dieu lui-même doit en passer par là. Il semblerait que, si Dieu existe, et qu'il ait le pouvoir et la volonté de se manifester, le plus sûr moyen de se poser en Dieu et de se faire reconnaître des hommes serait de faire des choses que les hommes ne puissent faire, qui soient au-dessus de leur nature et de la puissance des êtres créés. Mais non, il y a là une absurdité palpable, une contradiction manifeste. Dieu ne peut passer outre : la science et la critique le lui défendent, et Dieu ne peut donner un démenti à la science et à la critique [1].

Cette prétention aux miracles est quelque chose de si répugnant, que « ce qui faisait la grandeur de Jésus aux yeux de ses contemporains est pour nous une tache dans son idéal, un trait par lequel cet idéal perd de son universalité pour prendre la teinte particulière de son siècle et de son pays. Qui ne souffre de voir le théurge à côté du sublime moraliste, de trouver dans les évangiles, à côté du discours sur la montagne et du discours de la Cène, des récits de possédés qui, s'ils naissaient de nos jours, ne rencontreraient plus que le sourire ou l'incrédulité [2]? »

[1] *Études d'hist. relig.*, Les hist. crit. de Jés., p. 209.
[2] Ibid.

Ne devrait-on pas, par pitié, effacer vite de l'Évangile tous les récits de possédés, pour ne pas troubler dans leur sereine admiration ceux que font souffrir les miracles? Toutefois ne nous hâtons pas. La critique délicate a toutes sortes de réserves, et elle ne craindrait rien tant que de passer la mesure dans son admiration pour « le sublime moraliste de l'Évangile. » M. Renan connaît une critique, et nous pensons qu'elle a toutes ses sympathies, « qui se défie des individus et se garde de leur faire une trop grande part ; qui pense que c'est la masse populaire qui crée presque toujours la beauté des hommes élevés aux honneurs de l'apothéose ; qui craint de compromettre son admiration dans des questions de personnes sur lesquelles la science ne peut rien affirmer ; qui se rappelle qu'une grande disproportion se fait d'ordinaire remarquer entre le rôle réel des personnages qui tiennent aux fondations religieuses et leurs destinées d'outre-tombe[1]. » C'est par cette sorte de mirage grossissant que « Pierre, un pêcheur de Galilée, a régné mille ans sur le monde ; que Marie, une humble femme de Nazareth, est montée, par l'hyperbole successive et toujours enchérissante des générations, jusqu'au sein de la Trinité, » d'où elle a détrôné le Saint-Esprit[2]. N'est-on donc pas fondé à croire que l'humanité a mis beaucoup du sien dans le personnage de Jésus, et qu'ici, comme dans toutes les autres créations religieuses, « l'admirable, le céleste, le divin lui reviennent de droit[3] ? » Donc, et c'est la conclusion, « le philosophe, aussi bien que le théologien, doit reconnaître en Jésus les deux natures, avoir grand soin de séparer l'humain du divin, et ne pas confondre dans son adoration le héros réel et le héros idéal. Il faut sans hésiter adorer le Christ, c'est-à-dire le caractère résultant de l'Évangile... Quant à l'homme de Galilée, que les reflets de la divinité dérobent presque à nos regards,

[1] *Études d'hist. relig.* Les hist. crit. de Jés., p. 212.
[2] Ibid. — Et *M. Feuerbach et la nouvelle école hégél.*, p. 411.
[3] Ibid., p. 212

qu'importe s'il nous échappe[1] ? » M. Renan y tient fort peu. « En lui une partie mourra : c'est le Juif et le Galiléen, c'est le thaumaturge et le prophète; l'homme et le sage resteront. Ou plutôt l'éternelle beauté vivra à jamais dans ce nom sublime, comme dans tous ceux que l'humanité a choisis pour se rappeler ce qu'elle est, et s'enivrer *de sa propre image*. Voilà le Dieu vivant, voilà celui qu'il faut adorer[2]. »

Retenons sur nos lèvres l'expression du sentiment qu'inspire ce dernier blasphème.

Voilà donc Jésus-Christ pour M. Renan. L'a-t-il bien analysé, bien dissous, bien annulé? Que reste-t-il de lui, quand il a passé au laminoir de cette critique? Ce qui reste de Dieu. Une conception de l'esprit, un idéal abstrait; l'idéal de l'homme, l'humanité divinisée. Que M. Renan, par un excès de modestie, ne fasse pas injure à sa gloire, et ne craigne pas de se montrer ce qu'il est, l'ennemi de Jésus-Christ. S'il nie toute religion, en niant la notion de Dieu, il nie par-dessus tout, qu'il s'en assure, la religion chrétienne.

Qu'est et que peut être pour M. Renan la religion chrétienne? Si le Christ véritable qu'adore l'humanité est un héros idéal, personnification humaine des instincts divins de la conscience, la religion qui se rattache à son nom est elle-même une œuvre humaine, une forme idéale où se résument les conceptions religieuses du pays qui fut son berceau, un effort de l'homme pour réaliser l'infini. Elle a pu l'atteindre de plus près, et d'une main plus sûre et plus ferme en saisir les traits adorés. Mais par sa nature elle est condamnée à défaillir, à n'être qu'un élan généreux, mais impuissant. Dès lors elle rentre dans la série des manifestations de la nature humaine, des aspects divers de l'idéal, des genres variés de la poésie. Elle a, comme toutes les religions, mais pas plus qu'elles, « le droit de s'affirmer comme vérité absolue, » et ce droit singulier laisse subsister « le droit

[1] *Études d'hist. relig.*, p. 215.
[2] Ibid.

parallèle des religions » qui la nient, et « de la critique » qui se tient en dehors d'elle. Elle peut, comme tous les autres systèmes religieux, avoir « la prétention d'échapper à tout reproche ; » mais elle « ne peut montrer des titres tels, qu'elle puisse réduire à néant les prétentions rivales[1]. » En un mot, compte tenu de la supériorité de son dogme et de sa morale, elle est sur le pied des religions de Confucius, de Bouddha et de Mahomet.

Je ne discute pas, j'expose. Je ne fais pas une réfutation, mais une esquisse.

Or, je le demande, le christianisme étant connu pour ce qu'il est, tel qu'il se donne et prétend bien se prouver, non pas comme une production de l'esprit humain, mais comme une révélation faite à l'homme par Dieu, et présentant de cette révélation des titres qui ont reçu pendant dix-huit siècles l'assentiment de l'humanité ; sans examen préalable de ces titres, sans conviction avouée de leur insuffisance, par une sorte d'arrêt préventif et décrétoire, ranger la religion du Christ au nombre des créations humaines, et à tout instant, à propos d'elle, parler *d'instinct*, *de fantaisie*, *de produits spontanés de la conscience;* n'est-ce pas la nier radicalement dans son principe et dans sa nature? L'accueillir avec le respect indulgent et l'intérêt curieux dû aux légendes de Çakya-Mouni et de Krischna, n'est-ce pas pour elle un affront sanglant? Et le droit hautement revendiqué de la soumettre au tribunal d'une critique indépendante et souveraine, n'est-il pas une prétention injurieuse, et pour dire le mot vrai, un sacrilége attentat?

Que peut alors être le sens des intentions pacifiques qu'affiche M. Renan? A l'en croire, il n'a pas le moindre goût pour la polémique, la moindre intention de prosélytisme antireligieux. Il ne faut voir dans ses écrits que de pures recherches d'érudition, sans autre but que de découvrir l'exacte nuance de ce qui est. Quant à la polémique, il nous renvoie dédaigneusement à Vol-

[1] *tudes d'hist. relig.*, p. VIII.

taire qui, si faible qu'il soit comme érudit, suffit amplement à nous pourfendre. M. Renan s'en remet pour ce résultat à la nouvelle édition des œuvres de ce grand homme. Quant à lui, il ne s'abaisse pas à si mince besogne ; il continuera de marcher dans la grande ligne de l'esprit humain[1].

Nous voulons bien croire à ces sentiments pacifiques ; mais, encore une fois, nous ne pouvons les comprendre. Le résultat des pures recherches d'érudition auxquelles se livre M. Renan dépasse visiblement et nécessairement ses intentions, et il est difficile que, le premier, il n'en sente pas la portée.

Cette portée peut-elle être autre que de tuer la foi qui reste au fond des âmes pour le Dieu vivant et pour son Fils, Sauveur du monde?

S'il en est ainsi, nous sommes en droit de dire à M. Renan :

Vous ne voulez pas faire la guerre? Mais, vous la voudriez faire, que feriez-vous autre chose?

Vous ne faites pas de polémique? Mais ce que vous faites est la plus radicale des polémiques. C'est la négation absolue de la divinité du christianisme.

Vous commencez ainsi par vous placer en plein soleil dans le camp ennemi, et vous criez que vous êtes impartial.

Vous prétendez ne toucher jamais la question du surnaturel, et préalablement vous niez l'existence et la possibilité du surnaturel.

Vous n'atteignez jamais le fait de la révélation, et tous vos écrits ne tendent qu'à en saper les bases, à en ruiner les monuments.

Concilie qui pourra ces dissonances.

Quant à nous, nous ne pouvons y voir qu'une tactique d'autant plus odieuse pour nous, qu'elle est plus habile pour M. Renan. Cette apparente impartialité, ce culte désintéressé de la pure science, donne à M. Renan, devant des hommes prévenus,

[1] *Études d'hist. rel.*, préf., p xi et xii.

tout le mérite de la modération, et semble ne nous laisser que le rôle de l'agression et de la violence.

Voilà pourquoi ceux qui prennent au sérieux Jésus-Christ et son œuvre, et le nombre en est grand encore, sont froissés de ces attaques détournées et de ces flèches comme en maniaient les Parthes. Cela ressemble pour eux à de l'hypocrisie.

Mais, si dissimulés que soient ses coups, que M. Renan en soit bien sûr, ils nous atteignent. Tous ceux qui aiment Jésus-Christ sont blessés par lui dans leurs affections les plus chères, dans leurs sentiments les plus sacrés.

Nous espérons donc que, malgré « la petitesse d'esprit » que cette susceptibilité suppose, il voudra bien nous pardonner, en faveur de la « source excellente » dont elle émane, ce qu'il appelle « notre colère » [1].

II

C'est au nom de la science que M. Renan nie la religion, voyons donc ce que M. Renan fait de la science.

M. Renan parle à tout instant de la critique et de la science; il n'est pas une de ses assertions, même les plus hasardées, qu'il ne mette à l'abri de ces noms vénérés. A chaque affirmation qui tombe de sa plume, on tremble de le contredire, tant on craint d'encourir la disgrâce de ces respectables divinités. On aimerait cependant à savoir quels sont les principes de la critique, au nom de laquelle on nous juge; quelles sont les données nouvelles et irrécusables qui jettent sur l'histoire un jour tout nouveau; quelle est la légitimité des procédés employés. De tout cela, pas un mot. La science moderne est une Immortelle qui a la tête cachée bien avant dans le ciel, et les pieds ceints de nuages. La critique est une espèce d'arcane, dont on se réserve les secrets,

[1] *Études d'hist. rel.*, préf., p. XIV.

et qu'on ne dévoile apparemment qu'aux initiés. Ajoutez à la critique la spontanéité, et vous aurez tout l'appareil de guerre de la science moderne. La critique, pour tout juger ; la spontanéité, pour tout expliquer : avec cela on a raison de tout, des idées et des faits, du dogme et de l'histoire. Si nous hasardons quelques timides objections, on nous ferme la bouche avec les oracles de la critique, on nous écrase sous le poids de la spontanéité. Vous ignorez « les forces cachées de la spontanéité. » Vous êtes étrangers dans ce sanctuaire. Retirez-vous.

Nous le voulons bien. Mais, encore une fois, au nom de qui sommes-nous condamnés ?

Quels sont les principes de la critique? Quelles sont les lois de la spontanéité?

Si M. Renan refuse de le dire, nous dirons, nous, ce qu'est la critique, au moins telle qu'elle nous apparait dans ses livres.

La critique est l'art de poser en axiomes indémontrables, en principes incontestés, les maximes les plus hasardées, et, d'après nous, les plus fausses; l'art d'établir un système *à priori* d'interprétation, auquel doit, de vive force, s'accommoder l'histoire, que ce système soit rationaliste, ou mythologique, ou légendaire; l'art de changer les hypothèses en faits, ou de tirer des faits reconnus les conclusions les plus téméraires; l'art de substituer aux sources les mieux garanties et universellement acceptées de la certitude, les inductions les plus fragiles ; l'art d'arriver à ne voir partout que des lueurs douteuses qui se combattent et s'annulent, de ne faire que pondérer des éléments insaisissables, que poursuivre des nuances fugitives; l'art de se condamner ainsi à douter de tout, à tenir la balance égale entre le vrai et le faux, entre le problématique et le certain, entre le bien et le mal, et d'aboutir ainsi en toute matière à la négation, à la nuit, au scepticisme universel. On arrive, dirai-je, par disposition d'esprit ou par habitude, par enivrement de sa propre pensée ou par entêtement d'orgueil, à aimer cette situation, à s'y complaire et à s'en glorifier.

Faudrait-il des exemples pour justifier ces graves allégations ? Hélas ! ils abondent. Tous les systèmes en vertu desquels on renverse le caractère historique de nos livres saints reposent sur les données dont on vient de faire l'esquisse, et il n'est pas une seule des analyses de M. Renan qui ne marche par ce procédé. Bornons-nous à celle qu'il a faite des historiens de Jésus. Reprenons ce roman historique, pour le soumettre lui-même à la critique, et nous verrons si la science peut avouer ce qu'on nous propose en son nom.

Quelle est la base fondamentale, la clef de voûte du système qui donne à l'histoire évangélique un caractère légendaire ? Nous l'avons vu : c'est « qu'il n'y a pas de surnaturel, que tout ce qui se passe dans le monde des phénomènes est le développement de lois qui ne constituent qu'un seul ordre de gouvernement, la nature ; qu'imaginer quelque chose au-dessus ou en dehors de la nature, est une contradiction [1]. » Est-ce évident ? Est-ce du moins prouvé ? Non, on nous l'impose. On nous dit magistralement : « Ce n'est pas d'un raisonnement, mais de tout l'ensemble des sciences modernes que sort cet immense résultat : il n'y a pas de surnaturel [2]. » Et on ajoute avec une assurance qui défie le bon sens, et qui taxe le genre humain de folie : « Quelque recherche qu'on ait faite, jamais un miracle ne s'est produit, là où il pouvait être observé et constaté [3]. »

Voilà les hommes que révolte notre dogmatisme.

Et cependant l'histoire de Jésus est pleine de surnaturel ; elle ne roule que sur des miracles. Il faut donc l'expliquer. M. Renan repousse l'hypothèse vulgaire d'imposture et de crédulité qui souriait au dernier siècle ; il rejette l'interprétation rationaliste qui ramène tous les miracles à des faits naturels, ne voit dans un ange qu'une fumée d'encens ; dans une lumière céleste, qu'une lanterne ; dans une étoile miraculeuse, qu'une co-

[1] *Études d'hist. rel.*, Les hist. crit. de Jés., p. 209.
[2] Ibid.
[3] M. Littré, *Préf. de la 2e édition de Strauss.*

mète ou un fanal [1]. Il trouve exagéré le système mythologique qui transforme tous les faits de la vie du Christ en mythes, poétiques expressions des conceptions idéales. En penseur modéré, il prend une position intermédiaire : Les faits merveilleux de la vie du Christ sont des légendes, ou des faits réels grossis et embellis par l'imagination.

Mais il faut expliquer comment dans un tel milieu, sur un tel ordre de faits, dans un si court intervalle, ont pu se former les légendes ; comment surtout, et cela, M. Renan n'en dit mot, comment elles sont soudainement acceptées non pas de quelques Juifs obscurs et ignorants, mais des philosophes lettrés de la Grèce et de Rome.

Nous avons ici un modèle parfait de la méthode de M. Renan.

On commence par nous exposer en phrases générales que « l'exaltation religieuse trouve tout croyable, et que, sous l'influence d'un puissant enthousiasme, on a vu parfois s'éveiller une nouvelle faculté créatrice chez le peuple le plus épuisé ; que l'humanité n'est pas synchronique dans son développement... ; que l'époque de la réflexion, de la critique, de l'histoire ne se lève pas pour toutes les nations à la même heure ; que même dans notre dix-neuvième siècle, assez peu mythologique, il se forme des mythes, témoin les mythes des Arabes sur Napoléon, et des sauvages sur La Pérouse... ; que ce n'est pas seulement à l'origine de l'esprit humain que l'imagination se laisse prendre aux charmes du merveilleux, que la fécondité légendaire dure jusqu'à l'avénement de l'âge scientifique [2]. »

Pressez ces phrases vagues et gonflées de vent, et faites-en sortir la réalité. Tâchez de saisir cette faculté créatrice, qui parfois s'éveille chez un peuple épuisé, pour organiser tout d'un coup un nouvel ordre doctrinal et religieux ; mettez une date à ces événements, un nom propre à ces peuples ; appliquez aux adorateurs, aux martyrs du Christ les rapprochements tirés des Arabes

[1] *Études d'hist. rel.*, Les hist. crit. de Jés., p. 143 et suiv.
[2] Ibid., p. 179 et 201

et des sauvages, et vous sentirez tout ce qu'il y a de force dans ces inductions et ces analogies qui servent de prémisses à la théorie.

Car enfin voici le point précis du débat, si ce peut être un débat. L'âge du Christ était-il une de ces époques naïves qui enfantent, croient et acceptent tout? Les contemporains de Jésus manquaient-ils tant de critique et de réflexion? M. Renan en est-il bien sûr? Quoi! ce peuple, alors tout *entouré*, tout *pénétré de l'esprit historique*, c'est M. Renan qui le dit; ce peuple, mêlé alors plus que jamais à tous les mouvements de la pensée et de l'histoire; qui par ses philosophes, ses commerçants, ses prosélytes, donne la main à Alexandrie, à Corinthe, à Athènes, à Rome, a vu s'accomplir dans son sein cette œuvre étrange d'hallucination, ce travail sourd et sans conscience, cette création hyperbolique, qui porte tout d'un coup un héros aux proportions de la divinité, lui prête gratuitement les œuvres les plus extraordinaires, une doctrine divine; et, chose étonnante! la partie de ce peuple qui a assisté à ce mouvement sans y participer, qui l'a repoussé, qui nous a laissé des monuments et des histoires, ne nous a rien dit de ce singulier phénomène, et n'a pas flétri, en signalant son origine, cette œuvre de folie?

Où vont les considérations de M. Renan sur l'idéal messianique qui possédait alors les esprits en Judée, et sur les signes du temps qui éclataient de toutes parts à l'époque de Jésus? Nous savions tout cela, et ce n'est pas M. Renan qui nous l'apprend. Cet idéal avait-il tellement troublé les têtes, qu'il fît accepter tous ceux qui avaient une apparence de prétention au titre de Messie? Fit-il reconnaître Jean-Baptiste, malgré son prestige incontesté? Entoura-t-il d'une auréole durable le front de Barchécobas? Consacra-t-il les adulations menteuses prosternées au pied du trône d'Hérode et de Vespasien? Pourquoi donc Jésus seul fut-il acclamé, porté par les bras de la foule jusqu'au trône de Dieu? Pourquoi tout ce travail de créations fantastiques, de métamorphoses idéales, de légendes fabuleuses, porta-t-il sur la personne de cet ouvrier inconnu, de ce dogmatiseur obscur,

haï, calomnié des siens, et par eux puni du dernier supplice?

Certes, M. Renan est bien forcé d'accorder à Jésus une puissante individualité. Mais alors je demande : Comment cet homme qui eut la puissance de faire travailler toutes les têtes, et de faire sortir de ce travail les quatre évangiles, sans parler des apocryphes et des épîtres des apôtres, exerça-t-il personnellement si peu d'influence? Comment s'attira-t-il si peu de disciples? Comment, même après sa mort, alors que l'univers s'ébranlait, le pays où se formait pourtant sous l'exaltation populaire cette gigantesque histoire, comment la Judée resta-t-elle en masse incrédule ou indifférente? Chose étonnante! et c'est M. Renan qui le remarque : « l'apparition du christianisme semble avoir été dans le sein du judaïsme un fait à peine sensible, qui n'eut aucun retentissement, ne provoqua aucune réaction et dont il ne resta aucun souvenir. Le Talmud, qui résume *tout le mouvement intellectuel* du judaïsme à l'époque dont nous parlons, ne renferme pas une trace appréciable de l'influence même indirecte du Christ [1]. M. Renan, bien entendu, a soin de se ranger à l'avis des critiques qui voient dans le témoignage de Josèphe un passage interpolé ou retouché par une main chrétienne [2]. Ainsi, d'un côté, un étrange orage traversait l'esprit humain en Judée, excitait une fermentation féconde, d'où sortit le Christ; de l'autre, la formation et le développement du christianisme ne peuvent tirer la Judée de son sommeil profond, et *ne laissent pas dans son histoire une trace appréciable*. Comment se tient l'édifice scientifique de M. Renan?

Il faudrait donc déplacer le lieu de la légende; voir, avec M. Bauer, dans l'histoire évangélique un produit non pas juif, mais exclusivement chrétien. Alors ce n'est pas à Jérusalem que s'élabore la légende du Christ; c'est partout : en Asie Mineure, en Grèce, en Italie. La Rome de Tibère devient le berceau du merveilleux chrétien, et nous voilà transportés en pleine époque naïve, âge d'hallucination poétique et d'enfantine crédulité.

[1] *Études d'hist. rel.*, Les hist. crit. de Jés., p. 187.
[2] Ibid.

Voilà pour le milieu légendaire ; mais que dire de la nature des faits ? Car, qu'on veuille bien le remarquer, il ne s'agit pas ici de quelques faits isolés, grandioses, épiques, transfigurés par le lointain de la perspective, tels que les aime la foule, que son imagination les pare, que ses chants les répètent, et qui ne trompent pas sur leur valeur la conscience populaire. Il s'agit de faits merveilleux, il est vrai, mais réduits à des proportions plus modestes, qui se passent dans une maison, sur une place, dans un temple, dans une campagne ; de faits qu'on nous montre accomplis au grand jour, épiés, surveillés, interprétés par la critique la plus jalouse, accusés dès lors de magie et d'impiété ; de faits unis par un lien intime à un ordre de doctrines nouvelles, qu'ils avaient pour but de confirmer, dont ils expliquent les tendances et le caractère ; de faits sociaux qui avaient l'ambition de fonder un ordre nouveau et de transformer le monde. De tels faits, s'ils s'inventent, ne s'imposent pas. Est-ce aussi le travail irréfléchi et inconscient des masses populaires qui a produit le sermon sur la montagne, les instructions aux apôtres, le discours après la cène, l'organisation de la religion chrétienne, avec ses dogmes, ses sacrements, sa hiérarchie [1] ? Est-ce du creuset bizarre et incohérent de la fantaisie, de l'obscur laboratoire des songes et des chimères qu'est sortie cette morale que vous admirez, cette religion, qu'ouvertement au moins, vous ne dédaignez pas encore ?

Vous savez vous-même, quand vous voulez, distinguer l'accent de la fable et celui de la vérité. Comparez les créations védiques avec l'Évangile [2], ou mieux encore, comme vous le proposez, rapprochez l'Évangile et le Talmud, et répondez plus nettement que

[1] Je n'ignore pas que des philosophes prétendent que le développement du dogme chrétien s'est lentement élaboré, et ne fut fixé que trois ou quatre siècles après son origine. — Voir la *Réponse à la Sophistique contemporaine*, par le R. P. Gratry.

[2] Voir, comme exemple, dans M. Renan, la légende indienne sur la naissance de Bouddha, *Mahomet et les Origines de l'islamisme*, p. 236.

vous ne le faites au problème posé par vous : « on ne pourra comprendre que le contemporain de Hillel et de Schammaï soit leur frère selon l'esprit, que la même séve ait produit parallèlement le Talmud et l'Évangile, le plus singulier monument d'aberration intellectuelle, et la plus haute création du sens moral [1]. »

Vous avez mille fois raison.

De quel droit scindez-vous donc Jésus-Christ, lui ôtez-vous ceci, pour lui donner cela ? Admirez-vous le moraliste, pour repousser le thaumaturge ? Jésus-Christ est tout d'une pièce, lui et son œuvre.

Il y aurait aussi beaucoup à dire sur le temps si court accordé à la création, à l'organisation, à la rédaction définitive des légendes évangéliques, puisque, de l'aveu de M. Renan, ces récits nous conduisent très-près de Jésus-Christ [2]. Il y aurait à dire plus encore sur ce fait étrange que M. Renan n'a pas analysé, l'acceptation si prompte de ces fabuleuses légendes qui ne tendaient à rien moins qu'à conduire par milliers les croyants au martyre, à leur faire embrasser la doctrine et la pratique d'une abnégation héroïque, à transformer le cœur humain ; sur la prodigieuse destinée de cette magique histoire, non pas au sein des masses ignorantes et crédules, mais parmi les philosophes d'Alexandrie, les lettrés polis de la Grèce et les puissants de Rome. Tout ce monde avait-il perdu le sens de la critique et de la réflexion? M. Renan, si curieux en histoire, devrait bien nous expliquer ce phénomène.

Mais c'est la marche adoptée de fermer les yeux aux faits les plus palpables, pour errer sur la trace des feux follets et des vers luisants. Qu'y faire ? C'est la loi de la critique et de la science.

M. Renan, rappelle dans son étude « l'ingénieuse allégorie des filles de Minée changées en chauves-souris [3]. »

[1] *Études d'hist. rel.*, Les hist. crit. de Jés., p. 207.
[2] Ibid., p. 172.
[3] Ibid., p. 147.

Je le demande : de bonne foi, le système légendaire est-il applicable à l'histoire de Jésus-Christ ?

Mais, de l'aveu de M. Renan, le système rationaliste est étroit et insoutenable ; le système mythologique est exagéré. Il faut donc en revenir au système historique.

Le dirons-nous sans détour ? De tous les faux systèmes d'interprétation, le système légendaire est le moins acceptable. Les rationalistes, les mythologues sont au moins logiques et conséquents avec eux-mêmes ; ils ont pour tous les faits la même mesure. Mais le système de M. Renan est, ce qu'il abhorre le plus, un compromis timide entre Semler et Strauss. M. Renan voudrait-il nous dire quel fait réel se cache sous la légende de la multiplication des pains, de la Résurrection, de l'Ascension ? S'il ne veut pas échapper à son ordinaire en contours sinueux, et s'évanouir en nuances délicates et fugitives, il retombera forcément dans l'explication naturelle ou l'interprétation mythologique. Il les déclare inacceptables, et nous, beaucoup plus que lui. Il faut donc en revenir au système historique.

Pourquoi pas ? Est-ce sérieusement que M. Renan nous oppose les variantes et les antilogies des récits évangéliques[1] ? Sied-il bien d'être si difficile pour des difficultés très-explicables et mille fois expliquées, quand on dévore tant d'absurdités manifestes, tant d'hypothèses gratuites, qu'on fait violence ouverte à l'histoire et aux faits ? M. Renan ne peut accepter les explications qui satisfaisaient saint Augustin et Bossuet, mais il est à genoux devant les interprétations d'outre-Rhin, et il se met à l'ombre de théologiens dont il fait de grands chrétiens, parmi lesquels, s'il fût né Germain, aurait figuré Voltaire[2].

Nous ne voulons pas, dites-vous, appliquer aux livres sacrés la même critique qu'aux livres profanes[3]. Nous demandons tout le contraire ; nous demandons que vous traitiez les livres sacrés

[1] *Études d'hist. relig.*, Les hist. crit. de Jés., p. 204.
[2] Ibid., p. 155.
[3] Ibid., p. 206.

avec la même impartialité que les livres profanes. Nous vous disons d'apprécier le caractère historique des livres de saint Matthieu, de saint Luc et de saint Marc, comme vous appréciez le caractère historique de Salluste et de César; nous vous disons que si vous traitiez et Salluste et César et tous les historiens comme vous traitez les livres saints, pas un ne résisterait à l'épreuve, et c'en serait fait de la certitude historique.

Quand vous rencontrez, dans un écrivain dont l'authenticité vous est reconnue, des difficultés de détail, vous cherchez à éclairer ce qui est obscur par ce qui est clair, et non pas à effacer ce qui est clair par ce qui est obscur.

Traitez nos livres sacrés comme vous traitez les livres profanes; mais faites-le d'une manière loyale, sincère, sans parti pris.

Je crois avoir justifié les reproches adressés par moi à la critique de M. Renan : *postulata* d'une immense gravité posés en principes; système *à priori* d'interprétation, auquel doivent se plier les faits; hypothèses substituées aux réalités; conséquences exagérées des éléments vrais de l'histoire; analogies trompeuses; aperçus incomplets, laissant dans l'ombre les aspects féconds, les faces lumineuses du sujet : voilà les procédés scientifiques de M. Renan.

Nous n'avons soumis à l'analyse qu'une seule des études de M. Renan; mais les mêmes procédés expliquent tous les résultats qu'il obtient. C'est par eux qu'il a constaté que l'opinion qui attribue le Pentateuque à Moïse est en dehors de la critique[1]; que sa rédaction définitive doit être rattachée au temps de Josias; que la dernière partie d'Isaïe n'est pas de ce prophète[2]; que le livre de Daniel est de l'époque des Machabées[3]. Nous pouvons attendre bien d'autres résultats de cette critique inoffensive et de ces pacifiques études. Et si M. Renan tient la promesse de nous

[1] *Études d'hist. rel.*, L'hist. du peuple d'Israël, p. 83.
[2] Ibid., p. 115.
[3] Ibid., p. 126.

donner une histoire des religions sémitiques, et des origines du christianisme, c'est à l'aide des mêmes procédés qu'il parviendra à faire de l'histoire du christianisme une négation du christianisme.

Il est pour cela dans les meilleures conditions du monde. Car, dit-il, « pour faire l'histoire d'une religion, il ne faut plus y croire ; mais il faut y avoir cru [1]. »

Du reste, rendons justice à M. Renan : il est maître en sophismes, et c'est un des écrivains les plus difficiles à suivre et à saisir, quand on veut serrer de près sa pensée. Il a mille ressources pour échapper aux prises de ses adversaires. Il avance, il recule ; il affirme, il restreint ; il atténue, il modifie de mille manières. Il lui arrive souvent de se contredire, et nous croyons qu'il ne s'en aperçoit pas, tant son intelligence oscille à tous les vents de la pensée. S'il voulait y réfléchir, il verrait là nécessairement un vice de l'esprit, ou un vice de la méthode. Mais il pousse son naïf aveuglement jusqu'à dire : « La contradiction, en pareilles matières, est le signe de la vérité [2]. » Le résultat de ces évolutions est quelque chose de si délié, de si ténu, de si délicat, que cela échappe à la perception : c'est une ombre, un reflet, une nuance, souvent moins que cela : rien du tout [3].

Ajoutez aux ruses de la tactique les habiletés de la forme. La pensée de M. Renan avance à petit bruit et en longs contours,

[1] *Études d'hist. relig.*, Les rel. de l'antiquité, p. 6.

[2] *Étude sur le poëme de Job*, p. LXVII. — Il s'agit ici des problèmes de l'ordre moral. Les contradictions nombreuses qu'on peut relever dans les livres de M. Renan, sur toutes sortes de sujets, témoignent que, dans la logique de sa pensée, il eût fallu écrire : La contradiction, *en toutes matières*, est le signe de la vérité.

[3] Après une longue étude sur les historiens critiques de Jésus, M. Renan écrira : « L'essentiel ici n'est pas de tout expliquer, mais de se convaincre qu'*avec plus de renseignements, tout serait explicable.* » P. 200.

Cette profonde observation veut dire à peu près : Nous ne savons rien. Mais si nous avions plus de renseignements, nous saurions quelque chose. Est-ce la peine que la critique fasse tant de frais, pour arriver à ce résultat ? Nous ne prétendons pas que l'homme puisse tout savoir, ou qu'une prudente

évitant avec grand soin le fracas et le heurt trop violent. Elle s'enroule et s'enveloppe en généralités confuses, en sentimentalités religieuses ou scientifiques, en cadences de phrases et en sonorités de paroles qui dissimulent l'idée. Elle étale, chemin faisant, mille jolis reflets, qui enchantent et fascinent le regard. Elle entend à merveille l'art des couleurs changeantes et des aspects diaprés. Tout en glissant à travers les buissons épineux de la science et les gazons fleuris de la poésie, elle observe le moment favorable, et lance un trait, dont on a calculé la portée. Devinez-vous l'allure de ce style, et où il faudrait chercher son emblème ?

Au surplus, M. Renan tient en haute estime les habitudes de sa pensée et les formes de sa méthode : il se glorifie et de sa méthode négative et du résultat négatif auquel elle conduit. Il professe un profond dédain pour « cette scolastique tranchante qui prétend imposer silence aux doutes de la raison par des réponses d'une apparente clarté[1] ; » pour le « dogmatisme intempérant et les prétentions de l'esprit superficiel à se mêler de théologie[2] » pour ces « esprits demi-cultivés qui portent dans les choses religieuses une sorte de gauche réflexion[3]. » Nous croyons savoir où vont toutes ces épigrammes. Quant à lui, Dieu le garde qu'elles puissent jamais l'atteindre ! Il sait trop bien où gît la finesse et la largeur d'esprit. La finesse « consiste à s'abstenir de conclure, » et la largeur d'esprit, c'est le sceptisme. Le but de la science est de poursuivre une vérité insaisissable, et la méthode scientifique est l'éternel balancement du pour et du contre, le fin discernement des nuances, l'équilibre exact des conditions contradictoires d'un problème qui ne se résoudra jamais. Voilà la grande marche

réserve ne soit une condition de la saine critique. Mais que dire d'un homme qui, après avoir éteint le flambeau qui brille à ses yeux, tâtonne dans la nuit, heurte à chaque pas, et prend cet aveuglement pour fine clairvoyance et libérale impartialité?

[1] *Étude sur le poëme de Job*, p. LXVII.

[2] Ibid., p. LXVIII.

[3] *Études d'hist. relig.*, préf.

de la science. Cette situation répond à la nature d'esprit de M. Renan et aux principes de sa critique. C'est un esprit essentiellement curieux, travaillé du besoin de chercher, vivant d'investigations; il est à son aise quand il palpe les ténèbres et qu'il sonde les abîmes. Ne lui demandez pas si la vérité qu'il cherche est déjà trouvée, et éclate en plein midi. Il en serait au désespoir. D'ailleurs le contraire lui est évident. Il est persuadé que les données acceptées jusqu'ici pour expliquer l'homme et le monde sont fausses et insuffisantes. Un Dieu créateur et modérateur de l'univers, sans cesse immiscé dans la marche des choses, est intolérable. De la base au sommet, l'édifice scientifique est à reconstruire à nouveau. M. Renan s'est taillé riche besogne. Une fois admis que la spontanéité de la nature et de l'homme explique tout, il lui reste à poursuivre ce travail latent et mystérieux dans toutes les branches des connaissances humaines, à expliquer par lui l'homme, le langage, la religion, l'histoire. M. Renan espère y parvenir, et il est à l'œuvre.

Pour nous cette entreprise est jugée d'avance, et les résultats obtenus ne garantissent en aucune façon l'avenir. Au point de vue où il s'est placé, M. Renan démêle l'inextricable; sa nuit est sans phare, et son vaisseau sans boussole; et nous plaindrions davantage cette intelligence qui a tourné le dos à la lumière, et qui s'est engagée dans des voies sans issue, si son aberration lui inspirait moins d'estime pour sa propre pensée, et moins de dédain pour ceux qui la combattent.

Dirons-nous la nôtre tout entière? Mais puisque M. Renan a la mission de tout critiquer, il peut bien être soumis lui-même à un jugement sévère. Lorsque nous lisions ses pages, et que nous avions suivi le labyrinthe de ses complications, en le voyant se jouer misérablement à travers le sophisme, l'obscur et l'équivoque, un seul mot montait à nos lèvres pour le définir : esprit faux.

Ce mot n'a pas une intention d'injure; il signale et caractérise un danger.

III

Suivrons-nous aussi M. Renan dans le domaine de l'art?

Nous n'aborderions pas ce sujet, si M. Renan ne faisait de l'art comme il fait de la science à l'endroit des choses sacrées. Mais tout relève de la critique. Donc M. Renan, au point de vue de l'art, critique les races et les peuples, Dieu, Jésus-Christ et les saints. Il importe de voir comment ils se trouvent des arrêts de ce tribunal.

On se rappelle que c'est surtout par intérêt esthétique que M. Renan maintient contre M. Feuerbach les bons vieux mots de Dieu, de Providence et d'immortalité [1]. L'antiquité ayant déposé sa poésie dans ses conceptions théologiques, dans ses créations religieuses, bien qu'au fond on sache à quoi s'en tenir sur la valeur de ces caprices de l'humaine fantaisie, il importe de « ne pas se couper les sources poétiques du passé, » de ne pas s'interdire l'étude de ces curieux monuments des premiers âges. Dieu est donc un objet de curiosité, qu'on place dans un musée comme un morceau antique. On recueille, dans les vestiges du passé, ses précieuses reliques; on les enferme religieusement dans des écrins de soie et d'or; on a pour elles le culte respectueux de l'amateur et de l'archéologue.

Mais il y a Dieu et Dieu. Il y a le Jéhovah hébreu, et le Jupiter hellénique. Il y a la conception monothéiste, simple, mais froide et morne; et il y a les légères, capricieuses, mais toujours charmantes rêveries de la Grèce. Lequel de ces dieux est le plus poétique? laquelle de ces conceptions offre le plus de richesses aux manifestations de l'art?

Lorsqu'on sait que le beau est la splendeur du vrai, et l'art, l'expression radieuse de l'idée, et que, d'un autre côté, on croit

[1] *Études d'hist. relig.*, M. Feuerbach et la nouvelle école hégélienne.

savoir où est la vérité, l'idée élevée et pure, à ne considérer que le type idéal, non le génie de ses interprètes, la matière, et non la forme, on n'a pas de peine, ce semble, à choisir entre les deux poésies qui ont leur source, l'une au sommet du Sinaï, l'autre sur les versants de l'Olympe, entre Pindare et Isaïe, entre la Bible et Hésiode. La conception d'un Dieu, père et maître du monde, dans ses rapports avec l'homme et la nature, dans ses manifestations diverses, dans les événements auxquels il préside et dont il tient le fil, doit ouvrir à la poésie un idéal grand et vrai, des sources fécondes et pures. La Bible elle-même, Dante, Milton, Michel-Ange, et tant d'autres, sont là pour en témoigner. La poésie païenne, fondée sur une conception fausse, peut être gracieuse, variée, charmante, grande même, lorsque par l'aspiration naturelle et l'élan spontané de l'âme, elle atteint l'infini ; mais plus généralement, par la sphère qu'elle habite, elle doit être mesquine, étroite, souvent bizarre et contradictoire. L'Inde et la Grèce en déposent.

Mais ce qui est simple, grand et fécond tout ensemble, ne peut de tout point plaire à M. Renan. Il aime surtout la grâce, le varié, le multiple. D'ailleurs nous sommes loin de nous entendre sur les données radicales du problème, sur la valeur à attacher aux mots : vérité, idéal; et il y a entre lui et nous une cause profonde de dissentiment qu'il importe d'expliquer, pour avoir l'origine et la valeur de ses jugements esthétiques.

Pour M. Renan, les religions sont un fait humain. Elles sont le résultat des impressions idéalisées de l'homme primitif en face de la nature. De là les religions varient, en rapport des scènes diverses qui ont frappé l'imagination des peuples enfants. « Il y a, nous apprend doctement M. Renan, des races monothéistes, comme des races polythéistes ; et cette différence tient à une diversité originelle dans la manière d'envisager la nature [1]. »

Le Sémite est en face du désert. Il en ressent une impression

[1] *Études d'hist. relig.*, Les religions de l'antiq., p. 66.

grande, triste, mais uniforme. Ce spectacle éveille en lui l'idée d'une puissance infinie, qui l'environne et le domine. Dans son imagination ardente, cette puissance devient une réalité, un Dieu unique, immense, mais silencieux comme le désert. De là le monothéisme. « Le désert est monothéiste[1]. »

Voyez au contraire l'Arien, devant une nature animée, joyeuse, pénétrée des souffles encore jeunes de la vie. « En face de la mer, par exemple, de ses lignes voluptueuses, de ses couleurs tour à tour éblouissantes et sombres, les sentiments de vague, de tristesse, d'infini, de terreur et de beauté, qui montaient dans son âme, lui révélaient tout un cycle de dieux mélancoliques, capricieux, multiformes, insaisissables. Autres étaient les impressions et les divinités des montagnes, tout autres celles de la terre, tout autres celles du feu et des volcans, tout autres celles de l'atmosphère et de ses phénomènes variés. La nature entière se reflétait ainsi dans les consciences primitives en divinités encore innommées[2]. »

Vous avez l'origine du polythéisme.

En un mot, l'homme primitif, en face de la nature, anime et personnifie tout, sensations, impressions, sentiments. C'est ainsi qu'il crée ses dieux. Le sémite, dans son désert, invente Jéhovah, comme le matelot, devant les flots de la mer, invente Glaucus. Vous reconnaissez toujours la grande loi de la spontanéité[3].

Dès lors on conçoit que toutes les religions n'ayant qu'une origine humaine, n'étant que des reflets divers de la nature dans l'intelligence, sortant toutes des instincts merveilleux de la poésie, de créations fantastiques, de personnifications enchantées, elles n'ont pas plus de vérité et de valeur les unes que les autres. Le monothéisme n'est, comme le polythéisme, qu'une forme de l'intelligence, qu'une manière d'envisager la nature. De ces formes on peut préférer celle qui agrée le plus à l'imagination, au

[1] *Études d'hist. relig.* Les religions de l'antiq., p. 67.
[2] Ibid., p. 16.
[3] Ibid., p. 20.

caprice, à la fantaisie. Les religions sont des tableaux de genre : chacun choisit à son gré.

Maintenant, je le demande, M. Renan est-il au vrai point de vue, sous le jour fidèle de la vérité, pour juger l'idéal, l'art, dans les peuples et les religions? Dieu écarté, comme l'idéal suprême, l'exemplaire immuable des formes de la beauté, il n'y a plus de type absolu du beau. L'imagination erre sans loi dans la région des songes et des chimères.

Nous sommes maintenant en mesure d'apprécier les jugements de M. Renan sur les races et les religions, sous le rapport esthétique. Les Sémites, à qui le désert échut en partage, et qui empruntèrent à cette nature déshéritée leurs idées religieuses, morales et poétiques, doivent être nécessairement inférieurs à la race arienne, si richement dotée. En effet, « la race sémitique, comparée à la race indo-européenne, représente réellement une combinaison inférieure de la nature humaine[1]. » On dirait que, pour M. Renan, les éléments divers qui font l'homme se combinent comme des produits chimiques. Un peu plus, un peu moins, il en sort des peuples essentiellement divers. Or, il faut l'avouer, la nature, cette mère féconde, qui vit sortir les hommes de son sein, comme les cèdres naissent du Liban, a été singulièrement avare pour quelques-uns de ses enfants; elle a réservé ses dons choisis pour ses fils de prédilection. Si elle a donné au Sémite l'instinct de l'unité, une conscience claire et nette, elle lui a refusé absolument le sens de la variété, de la fécondité et de la vie. Point d'étendue ni de souplesse d'esprit, culte religieux des plus simples; point de mythologie, et par conséquent point de philosophie; car « les facultés qui engendrent la mythologie sont les mêmes qui engendrent la philosophie, » et le polythéisme est le crépuscule de la science. Inaptitude complète au raisonnement; le Sémite ne peut saisir le rapport de deux idées, ni déduire deux propositions l'une de l'autre. A plus forte raison, pauvre poésie;

[1] *Hist. des lang. sémit.*, l. I, c. I.

le psaume et la parabole, voilà tout ; absence complète d'imagination créatrice, de fiction, et, pour comble, point de sentiment des nuances. En politique, même inertie ; tout le code dans la peine de mort ; toute la société dans la tente, toute la noblesse dans le sang ; organisation militaire impossible. En morale, c'est bien pis encore. Le Sémite ne connaît guère de devoirs qu'envers lui-même. David, Salomon, Samuel, Élie, types étranges de moralité ! Ainsi en tout, « caractères négatifs[1]. » Race étroite, incomplète, stagnante, pétrifiée dans son désert.

Tel est le système esthétique que s'est fait M. Renan sur le peuple qui, d'après lui, reçut la mission de révéler au monde l'idée de l'unité divine ; et ce système, l'histoire doit nécessairement lui faire écho.

Eh bien, nous le dirons, ce système est faux dans ses bases philosophiques, faux ou exagéré dans ses données historiques, et, présenté sous cette forme absolue et tranchante, il nous semble aller jusqu'à la puérilité.

Voilà, de par M. Renan, les Sémites convaincus d'impuissance radicale à tous les exercices de la vie libérale, bons tout au plus à suivre leurs troupeaux dans leurs mornes plaines, à franchir leurs océans de sable sur leurs dromadaires, à murmurer quelques hymnes au désert, à prononcer quelques apophthegmes de morale. Quant aux races chamites et couschites, et surtout à ces races inférieures qu'on trouve dans les basses régions de l'histoire, comme ces couches stratifiées sous l'enveloppe féconde du globe, il n'y a point à s'en occuper sous le rapport de la poésie et de l'art, et c'est à peine si les dernières appartiennent à l'humanité[2].

Mais la vraie science de l'homme ne ratifie point ces arrêts intéressés et ces exclusions philosophiques. Elle nous montre tous les hommes sortis de la même origine, frères par l'âge et par la nature, doués des mêmes aptitudes essentielles, et ne présentant que d'accidentelles différences, dues à l'éducation, au

[1] *Hist. des langues sémitiques*, l. I, c. I

[2] Ibid., l. V, c. II.

genre de vie, au milieu dans lequel ils vivent, à l'empreinte des mœurs et des siècles. Transportez les races que vous représentez comme les plus déshéritées en dehors des circonstances qui les compriment et du milieu qui les écrase, sous des influences plus salutaires, pouvez-vous affirmer qu'elles ne développeront pas les facultés des nobles races, tout comme vous avouez que plusieurs rameaux de la famille indo-européenne, en dépit des riches priviléges de leur nature, sont restés longtemps, quelques-uns même jusqu'aujourd'hui, dans la pure barbarie? Ce n'est donc pas au génie primordial et essentiel des races, c'est surtout aux influences extérieures qu'il faut demander le secret de leurs différences [1].

Mais l'histoire, loyalement interrogée, vient aussi donner à M. Renan de cruels démentis. S'il fallait en fournir des preuves, je les demanderais à M. Renan lui-même. Dans un chapitre [2], dont on a signalé, au point de vue philosophique et religieux, les dangereuses tendances [3], M. Renan rapproche les races qu'il a divisées, il leur donne les mêmes aptitudes essentielles, il les fait sortir du même berceau, il leur conserve, même après leur séparation, des rapports étroits. Les premiers hommes, toujours selon lui, étaient merveilleusement prompts à idéaliser leurs sensations, à s'en faire des dieux. Il est difficile qu'au temps où les Sémites et les Ariens se jouaient enfants, au berceau d'une même

[1] M. Renan, nous le savons, accorde beaucoup aux influences locales, et, selon nous, il leur accorde trop. Car c'est d'elles qu'il tire les différences essentielles qui, d'après lui, séparent les peuples. Au reste, ce système des races, qu'on a reproché avec raison à M. Renan, est une suite de sa manière d'envisager et d'expliquer les choses. Tout reposant sur la spontanéité, et devant sortir de l'homme par un développement naturel, il faut des peuples essentiellement divers pour expliquer la différence des langues, des religions, des philosophies. Voilà pourquoi les races sont coulées dans des moules d'airain, où leur développement est fatalement emprisonné. (M. Franck, rapport à l'Acad. des sciences morales et politiques. *Séances et travaux de l'Acad. des sc. mor. et polit.*. Compte rendu, par M. Vergé, t. XXXVIII.)

[2] *Hist. des lang. sémit.*, l. V, c. II.

[3] Voir *le Correspondant*, janvier 1856, art. du R. P. de Valroger.

mère, ils n'aient pas eu quelques intuitions semblables. Comment ne se sont-ils pas rencontrés dans les mêmes rêves, et ont-ils attendu, le Sémite, à demander son monothéisme au désert, l'Arien, ses dieux bizarres à ses mers et à son ciel?

Mais nous avons des données plus fermes que les douteuses inductions dues à la méthode de M. Renan. C'est l'histoire à la main, que de divers côtés lui sont venus les démentis les plus formels[1]. On lui a montré ces Sémites fatalement voués, d'après lui, au monothéisme, prodigieusement enclins aux fureurs de l'idolâtrie. Les livres saints en font foi pour les Hébreux. M. Renan s'obstine à ne pas reconnaître dans ce penchant, mais bien plutôt dans un grossier béotisme, qui faisait voir à tout Sémite un être vivant dans une statue, la cause de l'interdiction des représentations figurées. On lui a montré les Assyriens, les Chaldéens, les Syriens et les Phéniciens, plongés dans un polythéisme monstrueux. Baal, Astarté, Chamos, Moloch, sont des faits qu'on n'efface pas de l'histoire. On lui a montré cette Arabie, qu'on nous donne, contre le témoignage de tous les historiens, comme le boulevard du monothéisme, adorant dans son temple de la Caaba plus de trois cents idoles, et Mahomet lui-même idolâtre jusqu'à quarante ans. Que dire des Moabites, des Ammonites, des Iduméens, des Amalécites, qui trop évidemment avaient trouvé dans le désert autre chose que le monothéisme? Voilà comment se vérifient par les faits les données rationnelles et les assertions historiques de M. Renan[2]. Sous le côté humain,

[1] Voir le rapport de M. Am. Franck à l'Acad. des sciences morales et politiques. *Séances et trav. de l'Acad.*, Compte rendu par M. Vergé, t. XXXVIII.
Revue catholique de Louvain, juin, juillet, août 1858.
Revue de l'instruction publique, 14 avril 1859. Discussion à l'Acad. des inscript. et belles-lettres sur le mémoire concernant le monothéisme sémitique, présenté par M. Renan,

[2] Ces pages étaient écrites lorsque nous eûmes connaissance de la discussion soulevée à l'Académie par le mémoire de M. Renan sur le *monothéisme sémitique*. Qu'on veuille bien nous permettre, à cette occasion, de dire toute notre pensée sur ce système déjà retentissant. Tous les faits que, dans ce mémoire et ailleurs, allègue M. Renan seraient-ils aussi vrais qu'ils sont peu

on lui a montré ces Sémites immobilisés, livrés cependant, dans une mesure qu'envieraient bien des peuples ariens, au mouvement

prouvés, ils n'appuieraient en rien sa thèse. Quand il aurait démontré que le fond de la religion hébraïque, dès la plus haute antiquité, a été le monothéisme, que les tribus sémitiques ont en général professé le monothéisme, s'ensuivrait-il que les Sémites ont dû ce privilége à leur *constitution intellectuelle ?* Si le culte d'un Dieu unique est pour ces peuples un fait d'aptitude naturelle, comment expliquer les tendances polythéistes que leur histoire accuse ? M. Renan est alors obligé de les considérer comme des accidents. Mais des accidents aussi universels et aussi profonds sont bien près de l'emporter sur le fait primordial. Nous pensons que plus on étudiera ce système, plus il paraîtra désespéré. Tout ce qu'il présente de vrai, c'est qu'en vertu d'un fait historique généralement reconnu la tradition religieuse mieux conservée dans la famille de Sem, et surtout la révélation faite par Dieu à Abraham*, les Abrahamides, ses enfants, conservèrent mieux que les autres peuples la notion et le culte d'un Dieu unique ; que cependant, grâce à la faiblesse de l'esprit et à la corruption du cœur humain, cette notion s'oblitéra et ce culte se déprava chez la plupart des tribus sémitiques. Il fallut même une continuelle intervention de Dieu pour maintenir au sein d'Israël la pureté de son culte. Ainsi s'expliquent et les traces de monothéisme et les tendances polythéistes qu'on rencontre chez les fils de Sem.

Mais une solution aussi simple ne peut suffire à M. Renan. D'ailleurs, l'idée de Dieu s'immisçant dans les choses humaines est le cauchemar de sa pensée. Il lui faut des Sémites monothéistes par *constitution naturelle*. La révélation du *désert* doit remplacer celle de Dieu. Or voilà que ces peuplades, monothéistes par aptitude et par tendance, sont en général et de fait fort idolâtres. Voilà que cette religieuse Arabie, qu'on nous donne comme le boulevard du monothéisme, nous est peinte par M. Renan lui-même comme « légère, indévote, ayant perdu ou peut-être n'ayant jamais eu le don de l'invention surnaturelle (elle qui a inventé le monothéisme !), offrant à peine dans le vaste répertoire de sa poésie antéislamique une pensée religieuse **, » en un mot, « n'ayant pas le sens des choses saintes, mais, en revanche, ayant un sentiment très-vif des choses finies et des passions du cœur humain***. » Voilà le Bédouin, le *type de l'Arabe nomade*, le moins religieux de tous les hommes ! Il y a là une contradiction dont tout le monde est frappé, et M. Renan tout le premier. Là-dessus une théorie, comme il les aime, et dans lesquelles assurément son génie triomphe. C'est comme *minimum de religion* que les Sémites ont professé le monothéisme****. C'est tout ce que comporte leur esprit simple et peu étendu. Une religion aussi réduite doit donc con-

* *Gen.*, c. XII, 15, 17. *Jos.*, XXIV.
** *Études d'hist. rel.*, Mahomet, p. 285.
*** M. Renan, *Mém. cit.*
**** Ibid.

de la vie libérale et civilisée; les Phéniciens, adonnés au commerce et à la navigation, fondant à Carthage une colonie qui, un siècle et demi, a disputé à Rome le sceptre du monde et causé plus d'une angoisse aux futurs maîtres de l'univers ; les Arabes, cultivant les mathématiques, la médecine, la philosophie, les arts. Je regrette que les bornes d'un article ne permettent pas de faire un parallèle entre la poésie des livres saints et la poésie arienne; d'examiner si le Pentateuque ne vaut pas une épopée indienne; si le Deutéronome est étranger aux grands mouvements de l'éloquence ; si les prophètes n'écrasent pas, par la vérité de l'enthousiasme, par la fière énergie de l'image, par l'impétuosité de la marche, tous les lyriques païens; s'il n'y a pas de spiritualisme, de philosophie et de synthèse dans les Proverbes, l'Ecclésiastique et la Sagesse. Nous pourrions alors vérifier si dans cette poésie la variété manque absolument; si le sentiment des nuances est effacé dans un peuple qui a produit les admirables chants d'Isaïe et le Cantique des cantiques; si la sensibilité fait défaut à ceux qui ont écrit l'histoire de Joseph, le cantique sur la mort de Saül, le *Super flumina*, les lamentations de Jérémie. Nous pourrions nous demander en quoi ces peuples le cèdent pour la « hauteur du spiritualisme à l'Inde et à la Germanie; pour le sentiment de la mesure et de la beauté, aux nations néo-latines; pour la sensibilité délicate et profonde, aux peuples celtiques; » demander

duire à l'indifférence religieuse. — Ainsi le monothéisme, *la plus épurée de toutes les formes religieuses,* est en même temps *un minimun de religion.* Ainsi les peuples qui l'ont *inventé* ont des instincts religieux bien moins développés que les païens prosternés aux pieds de leurs fétiches. Ainsi la grande race, *religieuse par excellence,* est par le fait la moins religieuse de toutes les races. Ainsi le Sémite est essentiellement religieux et essentiellement irréligieux. Et le désert est à la fois la source de l'exaltation et de l'indifférence religieuse. Oui, « la contradiction est dans le faits. » Tant pis pour la logique. Telle est la loi des choses, et il nous faut la dévorer. — Est-il possible de *patauger* en de plus misérables ornières? Et l'on nous donne de pareilles déceptions intellectuelles comme des résultats scientifiques! Ainsi la vérité se venge-t-elle des mépris qu'on lu inflige.

[1] *Hist. des lang. sémit.*, p. 5.

enfin si c'est parce que les auteurs de ces écrits sont donnés comme inspirés, parce que leurs ouvrages sont protégés par un sceau divin, parce qu'ils célèbrent un Dieu unique et véritable, que leurs productions sont si pâles auprès des œuvres païennes? Oui, en vérité, voilà ce que M. Renan ne peut leur pardonner, et ce qui l'indispose si profondément à l'endroit de leur littérature. Voyez comme il s'exclame sur le sort qu'a *souffert la littérature hébraïque, aux yeux de la science et du goût, en devenant la Bible* [1]. Aux yeux de la science incrédule, à qui la *Bible* a mille raisons de déplaire, je le comprends. Mais aux yeux du goût, qu'est-ce à dire? Est-ce que le goût ne saurait tolérer que le vrai Dieu ait sa poésie, ses hymnes, ses chants sacrés? Est-ce que les chants religieux des Védas vous empêchent d'admirer en eux les œuvres poétiques de cette Inde tant vantée? Est-ce que les hymnes à Vénus, les dithyrambes à Bacchus, vous déplaisent? Non vraiment. C'est que dans ces légers et impurs caprices de la fantaisie rêveuse ou sensuelle vous voyez trop évidemment des œuvres humaines, et, à ce titre, vous avez prise sur elles. Mais un livre qui se présente à vous scellé du sceau de Dieu échappe à la hardiesse indépendante de votre critique, et il est « séquestré au profit de la théologie. » Cela vous semble de *très-mauvais goût*. Voilà pourquoi vous ne pouvez vous consoler qu'on « ait tiré l'auteur de ce charmant petit poëme, qu'on appelle le Cantique des cantiques, de la compagnie d'Anacréon, pour en faire un inspiré qui n'a chanté que l'amour divin [2]. » Assurément, il eût eu meilleure fortune, s'il eût chanté Vénus, Adonis et Cupidon.

Ce blasphème élégant, tombé d'une plume païenne, et cette profane élégie, ne prouvent qu'une chose, c'est que, pour comprendre la poésie sacrée, il manque à M. Renan un sens, sans lequel elle est lettre close, le sens chrétien.

Malgré l'enchantement qu'exerce sur une intelligence un système favori, il était impossible qu'un esprit aussi fin que M. Renan

[1] *Étud. d'hist. relig.*, Les hist. crit. de Jés., p. 197.
[2] Ibid.

ne vît pas que le sien prête de tous côtés le flanc à la critique. Il insinue les objections plutôt qu'il ne les pose. Mais il a, nous le savons, mille ressources pour échapper à la main qui va le saisir, et il sort toujours du péril plus agile et plus radieux. Allégations sans preuves, restrictions habiles qui donnent à la portée de ses affirmations une élasticité merveilleuse, exceptions non justifiées, jamais il n'est à bout de voies. Ainsi il n'a entendu parler que des Sémites absolument purs, et voilà d'un coup de baguette la moitié des Sémites effacée du tableau. Ainsi le développement philosophique et scientifique des Arabes, qui fait difficulté, n'a rien d'original. Ainsi, bien qu'au dire de M. Renan les Koreischites aient reproché à Mahomet de troubler sa patrie et d'outrager leurs dieux [1], ce serait une erreur d'envisager Mahomet comme ayant fondé le monothéisme chez les Arabes; et la raison, c'est que le culte d'Allah suprême avait toujours été le fond de la religion de l'Arabie. A ce compte, aux yeux de bien des critiques, rien n'empêcherait les Hellènes d'être monothéistes [2]. Quant aux Phéniciens, s'ils tombèrent dans le paganisme, ce fut l'effet d'influences étrangères qui les firent entrer dans les voies profanes de la civilisation, du commerce et de l'industrie. Avec cette manière aisée de traiter les faits, il est facile de trouver dans la nature et dans l'histoire tout ce qu'on voudra.

M. Renan est-il dans ses jugements esthétiques sur les races, ce que nous l'avons trouvé en critique et en religion, un écrivain

[1] *Étud. d'hist. relig.*, Mahomet et les origines de l'islamisme, p. 232.

[2] Cette observation a été présentée à M. Renan dans la discussion qu'a soulevée son *mémoire* à l'Académie. Il répond que la subordination des dieux chez les Grecs est *un fait moderne*. — Cette subordination paraît déjà dans Homère. Nous aurions aimé à apprendre de M. Renan quelles preuves démontrent qu'elle ne remonte pas au delà. Nous pensons qu'il prouverait difficilement que l'idée d'un Dieu suprême n'a pas dominé les ancêtres de notre race, et n'a pas fait de plus d'un peuple arien des monothéistes aussi purs que bien des Sémites. A défaut d'autres témoignages, le livre de la Sagesse et saint Paul sont bien de cet avis. Mais le livre de la Sagesse et saint Paul ne sont pas des autorités scientifiques.

Cf. Sap., XII, 27. XIII, 5. Act. apost., XIV, 15. 16.— Ad Roman., I, 19, 20, 21.

partial et prévenu, ou bien un interprète véridique de l'histoire?

Voyez plutôt comme il s'ingénie par compensation à réhabiliter ce pauvre paganisme, avec la bonne volonté qu'il a mise à réhabiliter Satan! Chez M. Renan, tout se réconcilie et s'harmonise; ce large esprit est un panthéon varié, où les produits également légitimes de l'esprit humain ont leur autel et leur encens. Mais il y a pourtant des divinités chéries et des idoles préférées. Évidemment, si l'on est en droit de soupçonner où vont les sympathies religieuses de M. Renan, à supposer qu'il eût dû se créer une religion, il eût été polythéiste, et, comme ces premiers favoris de la nature, il eût vu sortir du monde adolescent un peuple de dieux charmants. Quelle distance il met[1] entre cette « étroite et simple conception d'un Dieu isolé du monde, et d'un monde façonné comme un vase entre les mains du potier, et la théogonie indo-européenne, animant et divinisant la nature, comprenant la vie comme une lutte, l'univers comme un perpétuel changement, et transportant en quelque sorte dans les dynasties divines la révolution et le progrès! » « Ces intuitions fermes et sûres, qui dégagèrent tout d'abord la Divinité de l'univers, et atteignirent la forme religieuse la plus épurée, » recueillent bien en passant leur impartial hommage. Mais au fond, comme cette manière de ne concevoir dans le monde « qu'une nature sèche et inanimée, » comme le monothéisme, père de l'intolérance, de l'inertie philosophique et scientifique, de la stagnation artistique et sociale, doit paraître inférieur à « ce sentiment d'activité féconde qu'une nature incessamment créatrice a inspiré à la race indo-européenne; à cette recherche réfléchie, indépendante, sévère, courageuse, philosophique de la vérité[2]! » Si vous objectez à M. Renan, pour tempérer ce poétique transport, les absurdités grossières, les impures folies du paganisme, ce défenseur intelligent de toutes les créations humaines vous priera d'observer « que l'esprit humain n'est jamais absurde à plaisir; que toutes les

[1] *Hist. des langues sémit.*, l. I, c. I.
[2] Ibid.

fois que les œuvres spontanées de la conscience nous apparaissent comme dénuées de raison, c'est qu'on ne sait pas les comprendre ; qu'il est bien probable que, si nous nous placions au point de vue où étaient les anciens, cette prétendue extravagance disparaîtrait, et que nous reconnaîtrions que les fables, comme tous les produits de la nature humaine, ont eu raison en quelque chose[1]. » Ainsi le paganisme a en sa faveur des préjugés tout à fait favorables.

De grâce, soyez sérieux, descendez de ces nuages, et veuillez nous dire ce qu'il y eut de grand, d'élevé, de divin, dans la manière dont les Hellènes envisagèrent la nature. Dans le tableau que vous nous en tracez, je ne vois que des rêves d'enfant, c'est vous qui nous l'apprenez, que des images fantastiques, de poétiques mensonges, un sensuel enivrement de la vie. De conceptions vraiment grandes et moralisatrices, je n'en vois nulle part. Je vois de la poésie, telle du moins que vous l'aimez ; pas de religion. A supposer qu'il pût y avoir dans ces riantes, mais vaines chimères, une efficacité quelconque pour élever le cœur de l'homme, ennoblir et purifier ses mœurs, vous nous apprenez encore que « l'antiquité elle-même cessa bientôt de comprendre sa religion ; que ses vieux mythes, éclos de l'imagination primitive, perdirent de très-bonne heure leur signification[2] ; » « qu'Homère est déjà un très-mauvais théologien ; que ses dieux ne sont plus que des personnages poétiques au niveau des hommes, menant une noble et joyeuse vie partagée entre le plaisir et l'action[3] (et l'on sait quel plaisir !), que la mythologie pouvait être dès lors « une série de biographies où l'on contait la vie peu édifiante de Mercure, les légèretés de Vénus, les scènes de ménage de Jupiter et de Junon[4]. » Vous pouviez ajouter que la religion consacrait ces contes équivoques, ces scandaleuses aventures, et dé-

[1] *Étud. d'hist. relig.*, Les religions de l'antiquité, p. 8.
[2] Ibid.
[3] Ibid., p. 27.
[4] Ibid., p. 9.

posait les hommages de l'humanité au pied des autels ou trônaient « des dieux ivrognes et adultères, et la courtisane déifiée » de Praxitèle [1]. La Grèce polie, dans les jours les plus brillants de sa civilisation, porta ce joug honteux. Dieu voulut imprimer cette flétrissure ineffaçable à l'infirmité de sa sagesse, à la dépravation de son cœur.

Permis au poëte païen qui a écrit les pages que nous étudions de trouver du charme dans « cette guirlande sans fin de récits spirituels et de piquantes métamorphoses [2], » de rencontrer dans la religion des Hellènes « le sens de la beauté, et des créations harmonieuses [3]. » Mais il est aussi permis au bon sens chrétien et à la conscience catholique de demander raison de ces jugements intéressés et de ces profanes admirations.

Les fables ont toujours raison en quelque chose. C'est un euphémisme. Vous auriez dû écrire : *en toutes choses*, car je cherche vainement dans le paganisme ce qui a pu mériter le blâme de M. Renan ou provoquer sa censure. Le principe même du paganisme, la déification de la nature, est précisément ce qui ravit M. Renan. Quant au culte décerné à cette sensuelle divinité, il n'a rien que de pur et d'édifiant. « Ces mystères autour desquels l'imagination, l'esprit de système et la fausse érudition se sont plu à rassembler des nuages [4], » et dans lesquels M. Renan voit « la partie réellement sérieuse des religions anciennes, » qu'étaient ils au fond? Ils étaient, comme le mot l'indique, une sorte de pastiche anticipé des mystères chrétiens. Changez les sujets sur lesquels brodait la fable, mettez Attis, Zagreus et Adonis, à la place de Jésus-Christ, vous avez toujours une fable pieuse, relative au passage d'un Dieu sur la terre, à sa passion, à sa descente aux enfers, à son retour à la vie [5]. » Ces touchantes légendes pénétraient les assistants d'émotions saintes. C'était sous leur sym-

[1] *Etud. d'hist. relig* , Les relig. de l'antiq., p. 3.
[2] Ibid., p. 9.
[3] Ibid., p. 61.
[4] Ibid., p. 51.
[5] Ibid., p. 52.

bolisme vague, et leur sens peu arrêté, « comme un sacrement agissant par sa vertu propre, un gage de salut conféré par des signes sensibles et dès formules consacrées[1]. » L'initiation répondait au baptême, et le mystère valait une messe.

On mentionne bien, il est vrai, au moins pour mémoire, « les cérémonies orgiastiques » qui accompagnaient ces pieuses solennités ; « les danses, les fêtes nocturnes, les géphyrismes ou farces du pont, les plaisanteries licencieuses auxquelles se livraient les spectateurs et la troupe sainte, avec une égale liberté. » Mais veuillez observer que, « les religions devant représenter *de la manière la plus complète* toutes les faces de l'esprit humain, et le burlesque étant un des aspects sous lesquels nous concevons la vie, le burlesque (et l'immoral aussi sans doute?) est un *élément essentiel de toutes les religions*[2]. » Le catholicisme lui-même n'échappe pas à cette loi. Témoin Naples et Lorette. Et l'on cite avec scandale « les fabliaux sur la Vierge, les saints, Dieu lui-même! » et « les pardons de la pieuse Bretagne, qui pourraient bien faire croire aussi que l'objet principal de la réunion est de boire, » et « le sans-gêne des Napolitains envers saint Janvier, » et ce culte italien « où le sérieux est si près du comique, et où la dévotion confine à la plaisanterie[3]. » Ces observations, pour un esprit initié aux procédés de la critique, sont péremptoires, et ne laissent pas douter que le burlesque ne soit aussi un élément essentiel du christianisme, tout comme les cérémonies orgiastiques et leur cortége obligé faisaient partie intégrante des cultes païens. Qui a bien vu cela sait parfaitement venger les mystères du reproche d'indécence et d'obscénité.

Eh bien, non! nous ne le voyons pas. Nous ne croyons pas que les religions doivent représenter *d'une manière complète* toutes les faces de l'esprit humain. Nous croyons au contraire que leur but et leur mission est d'élever le cœur de l'homme de ses in-

[1] *Étud. d'hist. relig.*, Les relig. de l'antiq., p. 65.
[2] Ibid.
[3] Ibid.

stincts vils, grossiers et sensuels, aux aspirations nobles et saintes. Nous ne croyons pas que les religions où l'obscène et le ridicule ont une si large part soient des religions dignes de ce nom. Nous croyons qu'elles ne sont que des dégénérescences impures et des profanations qui réjouissent Satan. Nous croyons que le christianisme n'est pour rien dans toutes ces hontes, et que, s'il peut se glisser dans la pratique de son culte des abus populaires, l'Église les réprouve, et, autant qu'elle le peut, les corrige. Nous croyons surtout, et nous sommes révoltés du rapprochement qu'on ose en faire, que nos fêtes et nos mystères n'ont rien de commun avec ces solennités religieuses dont le fond le plus pur était le culte des énergies productrices de la nature, dont la partie la plus élevée était un vague souvenir des espérances d'outre-tombe, dont le résultat le plus général était un sensuel enivrement excité par des représentations lubriques, et dont l'embellissement obligé était l'odieuse vénération d'un ignominieux emblème qui révolta la pudeur de nos pères, dès que le souffle de la pureté chrétienne eut touché leurs fronts[1].

Mais il y avait dans le paganisme une partie moins voilée que les mystères ; il y avait les symboles étalés au grand jour, dans les rues, sur les places de la Grèce savante et polie, comme ils trônent encore aujourd'hui au fond des sanctuaires de l'Inde, avec une impudeur digne du culte auquel ils sont consacrés. Mais la critique sait tout couvrir d'une gaze délicate et légère. Écoutez M. Creuzer : « Ce que l'homme civilisé cache avec pudeur et dérobe soigneusement au regard, l'homme simple et droit de la nature en avait fait, de nom et de figure, un symbole religieux. Avec cette foi qui met Dieu dans la nature..., toutes ces distinc-

[1] Voir sur les mystères d'Éleusis Sainte-Croix, 5e sect., art. 4. — M. Alfr. Maury, *Hist. des relig. de la Grèce antiq.*, t. II, c. II. Dœllinger, *Paganisme et Judaïsme*, part. I, l, III.

Nous sommes étonné que M. Renan n'ait rien dit des autres fêtes du paganisme, et qu'il ait laissé dans l'ombre les fêtes de Dionysos et d'Aphrodite. Voir M. A. Maury, t. II, c. X.

tions de décent et d'indécent, de digne et d'indigne de la majesté divine, ne pouvaient se faire sentir. De là vient que ces peuples, avec une innocence devenue étrangère aux Romains du temps de l'empire, admettaient dans leurs religions ces légendes sacrées que nous trouvons scandaleuses, ces emblèmes que nous taxons d'obscenité[1]. » M. Renan enchérit encore sur M. Creuzer; il couvre d'un vernis de pureté cette publique déification des instincts grossiers de la nature. Qu'on juge cette critique et ce style : « Il faut croire que de tels emblèmes réveillaient chez les anciens des idées complétement différentes de celles qu'ils nous inspirent, *puisqu'ils n'excitaient en eux que des sentiments de sainteté et de respect religieux.* Quoi de plus révoltant, selon nos habitudes, que de trouver à chaque carrefour et à l'angle des chemins une borne obscène? Et pourtant cela choquait si peu les anciens, que nous voyons Hipparque faire graver sur les Hermès des sentences morales pour l'édification des passants[2]. »

O sophiste, vous osez l'affirmer : ces emblèmes de *ce que l'homme civilisé cache avec pudeur* n'excitaient que des sentiments de sainteté et de respect religieux ! En morale, comme en religion, tout est relatif et dépend de l'impression reçue ; ce qui élevait alors les idées et les sentiments n'est *révoltant que pour nos habitudes !* Notre délicatesse n'est qu'un raffinement de civilisation ; mais, dans ces âges de primitive innocence, ces bornes obscènes contribuaient, avec les sentences morales qui les ornaient, à l'édification des passants !

M. Creuzer est plus franc, et dit le mot : *cette foi mettait Dieu dans la nature.* L'humanité divinisée, non pas seulement dans ses aspirations vers l'idéal, mais dans ses instincts grossiers, dans ses passions charnelles ; ces passions elles-mêmes, symbolisées et vivantes dans de parlants emblèmes, voilà l'idole épurée, le Dieu trois fois saint de ces cultes deshonorés dont vous faites ici l'apologie.

[1] *Étud. d'hist. relig.*, Les relig. de l'antiq., p. 65.
[2] Ibid.

Pour M. Creuzer, ce matérialisme abject n'est que *droiture* et *simplicité;* ce panthéisme immoral est *innocence.* Pour vous, d'ignobles emblèmes *inspiraient des sentiments de sainteté et de respect religieux* à cette Grèce dont Aristophane redit en vers cyniques la licence éhontée. Formée à cette école, cette patrie des muses et des arts brillants fit resplendir « la conscience humaine dans sa naïve beauté[1]. » Alcibiade et la jeunesse athénienne étaient des modèles de mœurs pures. Les sages ne voyaient dans leurs rêves qu'une république sans tache, et sans doute échappaient à la peinture vengeresse que saint Paul inflige à leur immoralité[2]. Ce culte épuré ne mettait entre les mains des artistes qu'un pudique pinceau et un burin immaculé. A la suite de leurs guerriers, de leurs philosophes, de leurs artistes, Athènes et Sparte étaient des villes saintes. Et un jour, si vous tracez le tableau des religions indiennes avec les couleurs dont vous avez doré le culte des Hellènes, nous apprendrons qu'en sortant des temples où il a vénéré ses pieuses images et ses édifiants emblèmes, l'enfant du Gange ne remporte que des impressions célestes, une paix sereine, de purs souvenirs et des mœurs qui les reflètent.

Certes, quand le paganisme est ce que nous l'avons vu dans ses dieux, son culte et ses symboles, les Pères de l'Église sont bien venus à le dénigrer comme ils l'ont fait! Il faut bien l'avouer : « A l'époque de Constantin le paganisme était une religion fort médiocre[3]. » Mais est-il juste de juger une religion par les hontes de sa décadence? M. Renan s'est chargé de réformer ces jugements. « La polémique sous laquelle succomba le paganisme fut lourde, violente, de mauvaise foi, comme toutes les polémiques, en tout semblable à l'attaque par laquelle le dix-huitième siècle crut en finir avec le christianisme[4], » qui eut pourtant la bonne fortune de lui survivre. Hermias, Tatien, Athéna-

[1] *Étud. d'hist. relig.,* Les relig. de l'antiq., p. 40.
[2] *Ad. Rom.,* I.
[3] *Étud. d'hist. rel.,* p. 61.
[4] Ibid.

gore, devançaient Voltaire. Ah! si M. Renan avait été là! Il répudie bien Julien dans ses tentatives pour relever une forme épuisée, d'où la poésie s'était enfuie[1]. Mais qui ne croit entendre l'accent d'une âme émue et d'un sympathique regret dans ces lignes consacrées au livre de Creuzer : « L'esprit néoplatonicien semblait revivre dans cette grande et philosophique manière d'expliquer les symboles antiques, et l'ombre de Julien dut tressaillir en entendant un docteur en théologie relever sa thèse, proclamer que le paganisme pouvait suffire aux besoins les plus profonds de l'âme, et amnistier les nobles intelligences qui, à l'heure suprême, cherchèrent à réchauffer dans leur sein les dieux près de s'enfuir[2]. »

En résumé, une religion qui, dans sa partie la plus pure, n'a d'autres dieux que de poétiques chimères, vains fantômes d'imaginations en délire; qui bientôt dégénère en un anthropomorphisme vicieux et grossier; qui s'externe et se traduit en mystères équivoques et en symboles obscènes, tel est, si je n'ai pas rendu d'une manière trop infidèle la pensée de M. Renan, un des plus beaux titres de gloire de cette Grèce tant aimée, « de ce coin privilégié du monde, de cette divine fille de mûrier jetée au milieu des mers, qui vit éclore pour la première fois la chrysalide de la conscience humaine dans sa naïve beauté[3]. »

Devant ce paganisme divinisé, nous n'avons plus rien à dire.

Un mot du christianisme.

Sachons gré à M. Renan de n'avoir pas complétement abandonné à M. Feuerbach et à l'école hégélienne l'esthétique du christianisme. Faut-il en faire honneur à son ancien catholicisme? Car, pour apprécier une religion, comme pour en faire l'histoire, il faut *y avoir cru*. Ou bien faut-il n'y voir que le sentiment de la mesure et une preuve de bon goût? Quoi qu'il en soit, M. Renan accepte, en les mitigeant, les jugements de cette Allemagne qui a

[1] *Étud. d'hist. relig.*, Les religions de l'antiq., p. 60.
[2] Ibid., p. 13.
[3] Ibid , p. 40.

renié le Christ, et s'est prise pour lui d'une haine sauvage. Il n'a pas un mot de blâme pour ce poëte que son pays appelait le grand païen, qui « goûtait si peu l'esthétique qui a substitué le gausape de l'esclavage à la toge de l'homme libre, la Vierge maladive à la Vénus antique, et à la perfection idéale du corps humain, représentée par les dieux de la Grèce, la maigre image d'un supplicié tiraillé par quatre clous[1]. » Une fibre chrétienne ne s'est pas réveillée dans son cœur à ces lignes indignes, et il faut qu'il laisse croire que ses aspirations et ses attraits vont du côté qui appelait les sympathies de Gœthe, de Hégel, de H. Heine et de M. Feuerbach.

M. Renan accorde donc à M. Feuerbach que l'esthétique chrétienne est « triste, lourde et rustique, comparée aux fables savantes de la Grèce. » Mais il lui pardonne en faveur de sa « naïveté. » Il a même laissé surprendre son âme au charme « des cloches éternelles qui vont se prolonger et mourir sur les collines désertes où fut Rome autrefois ; » à l'harmonie du « carillon de Saint-Marc expirant sur les lagunes ; » aux « mystiques merveilles d'Assise ; » au « regard long et doux des vierges du Pérugin ; » à la céleste attitude de « sainte Catherine en extase. » Voilà ce que M. Renan voit de plus beau dans le christianisme, voilà du moins ce qu'il en cite pour le faire amnistier. Des grands mystères de l'Incarnation, de la Rédemption, de l'Eucharistie, qui parleront éternellement à tout cœur qui n'a pas renié son baptême ; des espérances immortelles sorties de la tombe du Christ, et des radieux horizons, qu'en montant au ciel il entr'ouvre aux regards ; de ces types divins du Christ et de sa mère qui ont inspiré des pages si belles et chrétiennes encore à une plume, hélas ! qui nous fut chère autrefois[2], de tout cela, pas un mot ; ou, s'il parle des divines figures de la Mère et du Fils, c'est pour abaisser l'une au-dessous de Cérès, effacer l'autre devant Bacchus et Apollon. S'il n'a pas oublié les dogmes chré-

[1] *Études d'hist. relig.*, M. Feuerbach et la nouvelle école hégélienne.
[2] Lamennais, *Esquisse d'une philosophie*.

tiens, c'est pour y voir la recherche de « l'étrange, du paradoxal, » de la contradiction ; et dans les saintes ivresses de la piété, des « égarements contagieux que l'antiquité n'avait connus que dans ses cultes les plus entachés de superstition. » Le christianisme, dans cette page, ressemble beaucoup au culte d'Adonis ; il a ses enivrements sensuels, et, pour que nous ne puissions pas nous y méprendre, on nous avertit gravement que « les grands airs d'abstention et de sacrifice ne sont souvent qu'un raffinement d'instincts qui se contentent par leur contraire ; que le spiritualisme chrétien est au fond bien plus sensuel que ce qu'on appelle le matérialisme antique. » Vous qui êtes chrétien, vous ne l'eussiez jamais pensé. Mais M. Renan a sur toutes choses des vues profondes qu'il ne dit qu'à demi. Il faut bien le croire sur parole. Et puis M. Renan est généreux. Tout bien considéré, il pardonne au christianisme, qui, après tout, « est de la nature humaine, » et répond à des instincts qui ont parfois d'étranges caprices. Il faut bien satisfaire les âmes qui, à des heures désolées, se prennent de dégoûts fantasques et de nausées maladives ; que ne peut contenter la terre, si riante et embaumée qu'elle soit, même sous le beau ciel de la Grèce ; qui se rebutent des conditions de la nature « normale et saine, » de ce juste milieu exquis, de cette médiocrité dorée qui va si bien à un épicuréisme fin et délicat ; qui se prennent enfin d'ardeurs inquiètes et troublées vers ce vague et obscur infini dont la soif les travaille. « *L'humanité a tout fait, et il faut le croire, tout bien fait.* »

Cette amnistie nous pénètre de reconnaissance.

Nous ne pouvons terminer cette étude sur l'esthétique religieuse, sans dire un mot des pages que M. Renan a consacrées à la vie des saints. Car sa large critique n'exclut rien ; elle embrasse François d'Assise et Ignace de Loyola tout comme Artémis et Apollon. Donc, le jour où M. Renan a ouvert les Bollandistes [1], il s'est pris d'enthousiasme pour les saints, et volontiers

[1] *Études d'hist. relig.*, La vie des Saints, p. 305.

il eût fait d'une prison cellulaire avec ses cinquante-cinq in-folio un vrai paradis. Pour un amateur intelligent, il y a bien quelque prix dans cette « galerie de ces vingt-cinq mille héros de la vie désintéressée. Quel air de haute distinction ! quelle noblesse ! quelle poésie ! » M. Renan ne tarit pas. Voilà certes une ferveur bien édifiante. Mais n'oubliez pas devant quel Dieu M. Renan est à genoux. Ce Dieu, c'est l'idéal, la personnification des instincts et des aspirations de l'humanité. Ce qui le charme dans les saints, c'est la conscience qu'il a de « l'œuvre populaire, du travail secret qui créait le saint. » Car c'est le peuple qui fait les saints ; il y met « tous ses instincts, et ne confère ce haut titre qu'à ses favoris. » Et il les fait comme il les veut, taillés à sa mesure et marqués à son image : « redresseurs de torts, défenseurs des peuples, hauts et fermes devant les puissants ; » reflétant toujours, dans leurs tendances, les idées favorites de la foule, et dans « leurs physionomies si diverses et si locales, » les instincts religieux de chaque race : « en Syrie, stylites et tournant au bouddhisme ; en Italie, bons vivants ; en Irlande, aventuriers et coureurs de mers. » « Les saintes partagent les vicissitudes des saints ; » car cette respectueuse critique suit dans la formation de cet idéal héroïque « le développement des deux sexes. » « Les dames chrétiennes du quatrième siècle ont un charme tout particulier. » Les vierges martyres ont beaucoup de mérites ; mais « la critique réduit trop souvent leurs histoires à n'être que de charmants petits romans. » A part cela, elle admire « les ingénieuses combinaisons, la fine esthétique que révèle cette association de la foi, de la jeunesse et de la mort, » et qui rappelle les spirituels contrastes tirés par l'art antique du mythe des amazones. Pour être juste, la critique doit faire la part de tout, et à côté des nobles instincts signaler les vices inhérents à toute création humaine. Tous les saints « ne sont pas également bons ; parfois ils semblent terribles, absolus, vindicatifs. Poëtes admirables, ils dépassent la mesure et nous effrayent par leur exaltation. Enfin (et c'est le grief le plus im-

pardonnable), ils ont été exclusifs, ils n'ont vu les choses que par un seul côté, ils ont manqué de critique et d'étendue d'esprit. »

Pourquoi aussi les saints n'ont-ils pas été à l'école de M. Renan[1] ?

Nous en avons trop dit, et ces profanes accents révoltent un cœur catholique. Que M. Renan exerce sa critique sur les dieux de la Grèce et célèbre ces ombres charmantes, à la bonne heure ! Mais de grâce qu'il nous laisse nos martyrs, nos vierges et nos apôtres : ils ne sont pas à lui. Quoi ! faire de ces héros d'abnégation et de sacrifice, de ces prodiges de la grâce chrétienne, des types sortis de la foule, où elle a gravé ses aspirations vers la bonté et la beauté morale, et qui n'ont de pureté, d'élévation, de sainteté, que ce qu'elle leur en prête ! Imaginer que l'humanité égoïste et sensuelle, pour satisfaire ses besoins de sacrifice et d'austérité, a créé des martyres comme Agnès, des pauvres comme François d'Assise, des vierges comme Thérèse, des apôtres comme Xavier ! Profaner cet idéal surhumain, et faire de nos saints des héros *de romans*, des *coureurs d'aventure*, de stupides rêveurs, toujours des fous sublimes et d'illustres insensés, c'est se moquer trop audacieusement de la conscience chrétienne. Elle ne permettra pas que vous envahissiez son domaine, et vous dénie absolument le droit injurieux que vous

[1] Cette haute et sérieuse appréciation de la sainteté chrétienne se termine d'une manière tout à fait désespérante, et tourne à l'élégie : « Il n'y aura plus de saints. » M. Renan en est certain, et la nature lui a dit ce secret. M. Renan en donne des preuves attristantes : « L'air grêle, étriqué, mesquin, insignifiant, des saints tout à fait modernes, saint Liguori, par exemple. » Un saint qui n'a pas d'autre principe que celui de « gagner le plus d'indulgences possible ! » Évidemment la faculté qui crée les légendes s'en va de l'humanité. « C'est un genre de poésie fini comme tant d'autres. » — Par quel malheur l'humanité a-t-elle perdu sa fécondité religieuse ? D'où vient cette étonnante stérilité pour *créer des légendes*, quand les âges anciens en ont eu tant et de si belles, à commencer par celles du Christ ? Hélas ! si les âges de grandeur et de foi sont passés, comme le dit M. Renan, nous craignons bien que l'école à laquelle il appartient, et qui n'est pas nouvelle dans le monde, n'y ait puissamment contribué.

vous arrogez. Non, Jésus-Christ et les saints ne sont pas « votre bien, » et vous n'avez pas à *le reprendre* [1]. Allez sur la trace des maîtres que vous aimez, épanouir vos rêves au soleil de Delphes, réveiller les échos endormis de Délos et monter votre lyre à l'harmonie de ses flots. C'est la patrie de votre génie ; c'est « votre terre sainte. » Vous y avez vos dieux et vos tombeaux sacrés. Chantez Diane, Apollon et Bacchus. Mais laissez-nous nos saints. Ils ne vous appartiennent pas. Vous ne pouvez pas les comprendre.

IV

Nous sommes maintenant en mesure d'apprécier l'influence des doctrines de M. Renan sur la société.

C'est une chose étonnante que l'effort que fait M. Renan pour décliner la responsabilité de ses doctrines [2]. A l'entendre, la science et la critique sont inviolables. Les esprits élevés à la haute culture intellectuelle habitent un séjour aérien, bien loin de la terre, où ces immortels siégent à la façon de dieux olympiques. Là ils goûtent la fine ambroisie de la science et le nectar de la vérité, sans daigner en laisser tomber une goutte sur les mortels. Ces bienheureux de la pensée n'ont pas la mission de réformer et de gouverner le monde ; le ciel les préserve de ce souci ! ils n'ont que l'ambition de le contempler. L'humanité ne monte pas jusqu'à eux, et eux ne descendent pas jusqu'à l'humanité. Des hauteurs sereines où ils voient les nuages à leurs pieds, ils regardent ce qui se passe en ce bas monde, ils jugent, critiquent, affirment et nient sans ombrage, et par-dessus tout s'égayent agréablement du spectacle bizarre et curieux que présente cet univers.

Il ne peut en être ainsi, et, tant que nous vous entendrons par-

[1] *Étud. d'hist. relig.*, Les hist. crit. de Jés., p. 197.
[2] *Étud. d'hist. relig.*, préf., p. XXI.

ler une langue humaine, et que nous vous suivrons seulement du regard, nous ne consentirons pas à vous prendre pour des ombres. Tout homme est responsable de ce qu'il dit, comme de ce qu'il fait. Toute parole a sa puissance indéclinable et son inévitable efficacité. S'adressant à l'intelligence, où elle va porter l'idée conçue dans le sein de votre pensée, elle obscurcit ou elle éclaire, elle tue ou vivifie, selon que votre idée est lumineuse ou pleine de ténèbres, selon qu'elle est un rayonnement de la vérité et de la vie, ou bien un reflet équivoque et louche de l'erreur et de la mort. La négation est une arme terrible, et nous savons trop quelles ruines elle a faites. Elle a renversé le premier homme ; elle a frappé l'Homme-Dieu ; elle s'est attachée à tous ses vestiges sur la terre, pour les effacer et les détruire ; elle s'y acharne encore, et si on abaisse la barrière devant elle, si on lui ouvre le chemin, il ne faut qu'une négation persistante et triomphante pour balayer du monde Dieu, la religion et la société.

Sachez-le donc, tout homme qui écrit ne fait pas seulement un bon ou un mauvais livre ; il fait une bonne ou une mauvaise action.

M. Renan ne veut pas le savoir, et il cherche à nous persuader que « le propre du philosophe est de ne pas songer aux conséquences, ou, pour mieux dire, d'élever la spéculation à cette hauteur où toute mauvaise conséquence est bannie et ne se présente pas même à la pensée [1]. » En vérité, c'est faire le sort du philosophe ou par trop beau ou par trop imbécile ; c'est se moquer du bon sens que d'écrire : « arrivé à ce degré de maturité et de bonté que l'étude seule sait donner, le penseur est en quelque sorte réduit à l'impossibilité de mal faire [2]. » Et quand il arriverait à cette béate sécurité, à cet aveugle enivrement de la science pour la science, qui ne lui permettrait pas de voir à quelle conséquence aboutit un principe posé, et quelle est la portée d'une doctrine, s'il ne sait pas tirer les conséquences, d'autres les tire-

[1] *De la phil. spirit.* (*Revue des Deux Mondes*, 1er avril 1858).
[2] Ibid.

ront pour lui ; cette humanité « étroite et formaliste, » qui, bon gré, mal gré, l'écoute et l'entend, se chargera bien de le faire. On vous l'a dit : « *le peuple est sérieux, si les sophistes ne le sont pas*[1]. »

Encore une fois, pourquoi cette insistance à décliner la portée de vos doctrines? Comme vous le dites si bien : « La vérité peut-elle avoir de fâcheuses conséquences, et la science est-elle grosse de tempêtes? » A cela vous répondez : « La théorie est toujours un idéal; il sera temps de la réaliser, le jour où il n'y aura plus dans le monde de sots ni de méchants[2]. »

Ainsi vos théories ne seront bonnes à appliquer que le jour où il n'y aura plus de sots ni de méchants. Mais apparemment il y aura longtemps encore dans le monde des sots et des méchants. Pourquoi donc écrivez-vous? et pour qui sont vos théories?

Pour les élus de la pensée, pour ceux que l'étude a élevés à un degré *de bonté et de maturité telle, qu'ils sont réduits à l'impossibilité de mal faire ;* pour ceux qui sont parvenus à ce bienheureux état, où *l'acte seul de la pensée est un hommage à la Divinité.* Vous savez bien qu'il n'en est rien, et que vos livres vont ailleurs qu'à l'Académie des inscriptions et belles-lettres.

Où vont-ils donc? à des hommes à demi cultivés, qui ont bien assez de science pour comprendre et goûter d'agréables romans sur l'histoire des religions. A des jeunes gens inexpérimentés qui s'abreuvent à cette coupe de mensonge et sont ravis d'apprendre que Dieu est un idéal, que toutes les religions sont bonnes, qu'elles sont la philosophie et la poésie du vulgaire, mais que le privilége des esprits d'élite est de s'en passer.

Or, si, d'après vous, « oser porter la main sur l'œuvre intime des facultés de chacun est dangereux et téméraire ; si en cherchant à extirper les croyances que l'on croit superflues, on risque d'atteindre les organes essentiels de la vie religieuse et de la mo-

[1] *M. Renan, l'Allemagne et l'Athéisme.*

[2] *De la phil. spirit.* (*Revue des Deux Mondes,* 1er avril 1858.)

ralité[1], » je vous laisse vous-même caractériser l'influence de vos doctrines. Vous seriez inconsolable, dites-vous, de scandaliser une de ces âmes naïves qui adorent si bien en esprit[2]. Eh bien, assurez-vous-en : votre critique atteindra dans bien des âmes les organes essentiels de la vie religieuse, et vos livres, à ne considérer que la force du venin, tueront la foi dans plus d'un cœur.

Voilà les subterfuges misérables d'une conscience qui se ment à elle-même, qui d'avance absout le danger de ses doctrines et les couvre d'un voile menteur d'innocence. Elle sent qu'elle ravit aux âmes le pain de l'intelligence et de la vérité, qu'elle mine le terrain sous les pas d'une société où le doute a fait le vide, qu'elle sème le vent du scepticisme et de l'incrédulité dans des têtes ardentes et promptes, où l'idée à peine conçue se traduit en fait, et elle se prend à regretter cette heureuse terre d'Allemagne où le rêve est si bien à son aise et peut s'épanouir dans toute l'étendue des nuages. Et nonobstant elle se persuade que sous un autre ciel, et dans une autre atmosphère, ses doctrines n'iront pas *où les illusions sont nécessaires,* qu'elle *ne scandalisera* personne, et là-dessus, pure de toute tache, libre de tout remords dans le présent, de toute responsabilité dans l'avenir, elle se lave les mains, et, se réclamant d'un illustre exemple, elle s'écrie : *Innocens ego sum a sanguine hujus!*

Nous ne consentirons pas à lui laisser cette timide et déloyale défense, et nous lui renvoyons la responsabilité de toutes ses œuvres. Nous répugnons à croire, dans un tel désaccord des intentions et des faits, qu'on ne veuille pas les résultats qu'on obtient. La science, dites-vous[3], est repoussante et sans séduction. Mais vous savez si bien la parer et lui donner tant de charmes! Vous craignez que vos doctrines n'aillent où les illusions sont nécessaires, et vous parlez «d'élever et de cultiver les esprits, de vulgariser les grands résultats des sciences naturelles et philologiques,

[1] *Étud. d'hist. relig.*, préf., XIII
[2] Ibid., p. XVII.
[3] Ibid., p. XXIV.

de faire comprendre et accepter les idées nouvelles de la critique[1]. »

Or nous savons ce que sont pour vous l'élévation et la culture des esprits, ce que sont les résultats des sciences naturelles et philologiques, et, votre critique, nous avons appris à la connaître.

Cela étant, nous sommes en droit et nous avons le devoir d'écarter tous ces voiles, d'aller chercher votre doctrine au fond des formules ambiguës où elle s'enveloppe, de lui découvrir le visage et de lui dire son nom.

Votre doctrine, la voici :

Vous niez le Dieu personnel et vivant que, dans son immense majorité, l'humanité adore. Vous niez son fils unique, sauveur et rédempteur des hommes, Jésus-Christ Notre-Seigneur. Vous niez la religion qu'il a établie, dans son élément divin. Vous faussez même dans sa notion l'idée divine. Le dix-huitième siècle, en s'attaquant au christianisme, poursuivait en lui quelque chose de divin et de sacré; il le haïssait comme tel. C'était encore un involontaire hommage et un tribut payé à sa divinité. Vous, vous le traitez autrement. Vous l'enveloppez dans les instincts spontanés de l'humanité, et vous l'entourez d'hommages obséquieux qui pour lui sont des outrages. Vous l'accueillez comme une relique vénérable du passé, et avec toute la délicatesse d'une main respectueuse et polie, vous l'analysez, vous le disséquez comme un cadavre. Vous abaissez la religion à votre mesure et à votre taille, et, ainsi deshonorée, vous la saluez, vous l'embrassez comme une sœur, et vous lui dites : Consolez-vous, nous avons dépouillé votre front de l'auréole d'une divinité surnaturelle et chimérique, mais nous vous avons fait rentrer avec nous dans le divin de l'absolu. Redevenue humaine, vous devenez plus véritablement grande et belle. Vous posez le pied dans le sol vivant de la nature et de l'humanité, vous vivez avec nous de la vie universelle et divine; en un mot, vous êtes notre œuvre, et, comme telle, nous vous adorons.

[1] *Étud. d'hist. rel.* Les hist. crit. de Jés., p. 203.

C'est un nouvel excès d'injure, c'est un degré de plus dans l'erreur, c'est un pas de plus vers l'abîme.

Permettrez-vous alors à ceux qui croient en Dieu, qui croient en Jésus-Christ, et qui l'adorent, qui regardent l'application du nom de Dieu à l'idéal et à l'humanité comme une profanation sacrilége, comme une déception impie, d'appeler cela : *Athéisme ?*

Permettrez-vous à ceux qui ont des convictions arrêtées, qui regardent la vérité et l'erreur comme des catégories absolues, qui n'ont pu encore s'élever à cette indifférence magnanime, à cette haute impartialité qui embrasse d'un regard serein et d'un égal amour tous les divers aspects des choses, d'appeler cela : *Scepticisme ?*

Permettrez-vous à ceux qui désirent voir régner dans le monde Dieu, Jésus-Christ et la vérité, qui regardent ce règne comme la condition suprême du salut pour le monde, et qui vous voient arracher au monde Dieu, Jésus-Christ et la vérité, d'appeler cela : *Nihilisme*, et d'y voir un immense danger pour la société?

Leur permettrez-vous de vous combattre, de démasquer votre fausse science, de dénouer vos sophismes, et de réduire ces doctrines, d'où la vérité est absente, à leur misère et à leur nudité ?

Nous avons, pensons-nous, rempli notre dessein et suffisamment fait connaître cette école d'exégèse que nous avons à combattre, dévoilé ses caractères, ses tendances et ses résultats.

Nous pourrons alors avec plus d'avantage et de clarté la suivre dans les détails, contrôler ses assertions, discuter ses preuves, et rendre à la vérité les titres qu'on veut lui arracher. C'est ce que nous désirons faire, dans la mesure des forces que Dieu nous donnera.

Nous n'ignorons pas que M. Renan aura à nous opposer toutes sortes de fins de non-recevoir. Il dira que nous sommes étrangers aux procédés de la critique et de la science, dénués du sentiment de l'art et de la poésie, esprits étroits et formalistes[1].

[1] *Étud. d'hist. relig.*, passim.

Ou bien il écrira que la polémique est toujours « de mauvaise foi, » et qu'elle se donne le plaisir de réfuter dans ses adversaires « l'absurdité qu'elle y a mise [1]. »

Ou bien il nous appellera *ignorants* et *fanatiques*[2], et il croira avoir tout dit.

Mais dire en d'autres termes à ses adversaires que ceux-là seuls ont de la critique, de la science, de la largeur d'esprit, qui sont de notre avis, pour un esprit délicat, cela n'est pas de très-bon goût.

Leur dire poliment qu'ils sont imposteurs ou niais, c'est de moins bon goût encore.

Leur dire très-impoliment qu'ils sont ignorants et fanatiques, c'est tout à fait de mauvais goût.

Nous serions plus heureux, si M. Renan voulait bien d'abord ne point voir dans ces combats de la pensée, sur des matières assurément les plus graves du monde, des attaques personnelles, mais bien de suprêmes débats où s'agitent les problèmes de la conscience et de la vie. Cette vue nous élève bien au-dessus des questions de personnes. Dans de pareilles luttes, il ne s'agit pas de savoir qui l'emportera de vous ou de moi, mais qui aura raison, pour le salut du monde, de l'erreur ou de la vérité.

Nous serions plus heureux qu'il ne fût pas si porté à voir dans le zèle à soutenir une noble cause attaquée l'expression de la haine que la religion inspire et justifie[3], mais qu'il voulût bien se rappeler que la vérité a ses droits, et la charité ses alarmes.

Nous serions plus heureux enfin, si une discussion franche et sincère pouvait l'amener à une recherche vraiment loyale et désintéressée de la vérité, plutôt que de lui voir suivre un parti pris évident, et ces entraînements du cœur, comme ces vertiges de l'esprit, qui mènent aux abîmes. Hélas ! pouvons-nous l'espérer ?

Mais, quelles que soient les espérances ou les menaces qui nous

[1] Les *Relig. de l'antiq.*, p. 62.
[2] *Étud. d'hist. rel.*, préf., p. XXVII.
[3] *Étud. d'hist. rel.*, Mahomet, etc., p. 251.

viennent de ce côté, nous n'avons rien à redouter pour le résultat final. M. Renan, lui aussi, continue l'œuvre de ses pères, les Julien, les Arius, les Wiclef et les Voltaire. Il s'associe surtout à la grande hérésie qui depuis trois cents ans s'acharne sur l'œuvre du Christ, et déchire sa robe sacrée lambeaux par lambeaux. Or, tous ces ennemis du Christ, le passé les a jugés, et le présent se venge d'eux. Nous les voyons depuis trois siècles à l'œuvre, ces constructeurs de la Babel moderne ; nous n'avons pas besoin de toucher à leur édifice. Dieu s'en est chargé, et, sous la pression de sa main vengeresse, on voit ces ouvriers de discorde arracher une à une les pierres mal jointes du monument. Aujourd'hui encore, les langues se confondent, comme aux jours antiques. La parole de l'un est méconnue et niée par celle de l'autre. Nous n'avons qu'à les regarder se diviser eux-mêmes, et disperser leurs vaines chimères aux quatre vents du ciel. Sur les ruines de ces systèmes qui se heurtent et se brisent, sur la poussière de ces sophismes et de ces erreurs, Jésus-Christ est debout, dominant les âges, les éclairant de son incomparable et divine figure, apaisant tous les orages, dissipant toutes les ténèbres par sa sereine lumière, se proclamant toujours le roi éternel et le seul Dieu vivant de l'humanité qu'il a sauvée. *Jesus Christus heri, et hodie, et in sæcula* [1].

[1] *Hebr.*, XIII, 8.

St. Fréchon.

LE MARTYRE DE SAINTE URSULE

ET LE NEUVIÈME TOME D'OCTOBRE DES *ACTA SANCTORUM*[1]

Le neuvième tome d'octobre des *Acta sanctorum* vient de paraître. Ainsi se poursuit, en dépit des révolutions qui l'ont interrompue pendant plus d'un demi-siècle, cette belle entreprise, la plus vaste sans contredit de toutes celles du même genre, et, nous pouvons ajouter, la plus justement célèbre. Assurément, si l'on considère les conditions précaires dans lesquelles sont placés les modernes bollandistes, les minces ressources dont ils disposent, le peu d'empressement avec lequel sont accueillies de nos jours des publications aussi sérieuses que celle-ci, on ne pourra que rendre hommage à ce zèle qui ne se rebute pas, à cette persévérance qui surmonte tous les obstacles, à ce travail assidu, infatigable, qui sait se passer des encouragements, tout en n'épargnant rien pour les mériter. Qu'on y songe, on ne devient pas bollandiste du jour au lendemain, comme on devient journaliste. Avant de mettre la main à une pareille œuvre, il faut s'y être longuement préparé, par les études les plus profondes et les plus variées, par d'immenses lectures. Il y a quelques années, les continuateurs des *Acta sanctorum* comptaient parmi eux un sujet des plus

[1] *De S. Ursula et undecim millibus sociarum virginum et martyrum, Coloniæ Agrippinæ*, auctore Victore de Buck, presbytero Societatis Jesu. Bruxellis, typis Alphonsi Greuze, MDCCCLVIII. *Acta Sanctorum octobris*, t. IX.

distingués, le P. Antoine Tinnebroek, né à Waalwyk (Brabant septentrional) le 4 septembre 1816. Par ses aptitudes comme par sa naissance, il était vraiment de la race des Gruter et des Burmann ; outre les langues savantes, qu'il possédait à fond, il connaissait très-passablement les idiomes que parlent actuellement les principaux peuples de l'Europe, sans en excepter ceux de la famille slave ; bon théologien, habile canoniste, il ne lui manquait rien de ce qui est nécessaire pour avoir une parfaite intelligence de l'histoire ecclésiastique, et la sagacité de sa critique en faisait un digne successeur des Papebroeck et des Henschénius. Il est mort avant d'avoir accompli sa trente-neuvième année ; il n'avait travaillé que dix ans à la continuation des *Acta sanctorum*, et l'on conçoit que la plus grande partie de ce temps doit être comptée comme préparation. Voilà des pertes qui ne se réparent pas en un instant. Il serait injuste, après cela, de se plaindre que les bollandistes mettent une quinzaine d'années à faire paraître trois volumes ; ceux qui articulent de pareilles plaintes mettraient probablement plus de quinze ans à lire ces mêmes volumes.

Nous n'avons point ici l'intention de faire connaître en détail à nos lecteurs tout ce tome neuvième d'octobre ; plus tard, peut-être, nous y reviendrons ; mais, actuellement, ni le temps que nous pouvons consacrer à cette lecture, ni l'espace dont nous disposons dans ce recueil, ne nous permettent une si longue excursion sur le terrain de l'hagiographie. Nous ne voulons nous occuper aujourd'hui que de sainte Ursule et de ses onze mille compagnes : c'est une dette que nous acquittons, un peu tard peut-être, envers notre collaborateur le P. V. de Buck, qui, en nous envoyant son mémoire tiré à part, nous a fait en quelque sorte goûter en sa primeur son intéressant et curieux travail.

Sainte Ursule et les onze mille vierges de Cologne ! ce seul titre évoque le souvenir de débats séculaires et très-passionnés, où la piété des catholiques s'est trouvée aux prises avec l'incrédulité dédaigneuse et l'ironie mordante des protestants, de débats qui n'ont jeté que fort peu de jour sur la question controversée et

qui n'ont eu, à vrai dire, jusqu'ici, que des résultats négatifs. On sait que la sacrée Congrégation des rites, il y a peu d'années, tout en laissant les Églises auxquelles cette faveur avait été concédée, en possession de faire la fête de la sainte martyre de Cologne, leur a interdit de réciter les légendes qui figuraient autrefois dans son office, voulant sans doute marquer par là le peu de créance dont lui semblaient dignes les faits merveilleux qui s'y trouvaient racontés.

Et d'un autre côté pourtant, faut-il, sans des raisons péremptoires, abandonner une tradition séculaire appuyée sur un grand nombre de monuments? N'y a-t-il pas là autre chose qu'une fable, et n'importe-t-il pas de dégager la vérité primitive de l'alliage impur qui s'y est mêlé dans la suite des temps? C'était le sentiment de Baronius, cité par le P. de Buck au début de son mémoire. L'illustre auteur des *Annales ecclésiastiques*, dans une des notes dont il a enrichi le Martyrologe romain, au 21[e] jour d'octobre, se plaint de la légèreté des écrivains qui ont pris à tâche de compléter, à l'aide de leurs propres fantaisies, une tradition où se retrouvaient encore quelques lambeaux de vérité, faisant ainsi disparaître, dit-il, sous un amas de récits mensongers un fond historique très-respectable : *cum gravissimam historiam commentitiam pœne reddiderint*. Alban Butler, avec sa critique sévère et circonspecte, n'avait garde de se fier à des légendes qui avaient déjà paru suspectes à Baronius ; il en rapporte cependant quelque chose, mais sans prendre parti sur rien ; il s'étend beaucoup sur le culte qui a été décerné aux saintes martyres, sur les congrégations religieuses instituées sous leur patronage, d'où ensuite, par une transition habile, il arrive à l'éducation de la jeunesse, dont il montre l'importance pour le bien de l'Église et de l'État. C'est s'en tirer à la manière de Pindare et de Simonide. Dans une de ses notes il dit prudemment : « Il faut attendre les mémoires que les bollandistes ont promis sur ces saintes. » S'il avait assez vécu pour lire le mémoire du P. de Buck, je crois qu'il eût été satisfait.

Par où commencer ce compte rendu? Ce n'est pas médiocre embarras dans une telle abondance de matières. De tant de points d'histoire traités à fond par mon laborieux confrère, je ne puis en prendre que quelques-uns, et encore ne ferai-je que les effleurer. A tout hasard, je dirai d'abord, en deux mots, quelles sont les conclusions qui ressortent de tout l'ensemble du travail du P. de Buck; je tâcherai ensuite d'initier mes lecteurs à quelques-uns des procédés de sa critique; après quoi, si j'en ai le loisir, je leur indiquerai les solutions qu'il donne aux principaux problèmes historiques sur lesquels il avait à se prononcer.

Le P. de Buck adopte la tradition constante qui fait venir de la Grande-Bretagne sainte Ursule et les autres vierges qui partagèrent son martyre; mais il ne pense pas qu'elles eussent toutes cette origine, et il y a, selon lui, toute probabilité que Cologne avait donné le jour au plus grand nombre d'entre elles. Peut-être ces vierges avaient-elles été forcées de venir chercher là un refuge, pour se dérober aux dangers de toute espèce qu'elles couraient dans leur patrie, sans cesse exposée à la piraterie des Angles et des Saxons. A Cologne, Ursule et ses compagnes se livraient en paix aux exercices de la piété chrétienne, quand tout à coup, à la fin de l'année 450, le bruit se répandit que les Huns, ayant à leur tête le terrible Attila, se préparaient à fondre sur les Gaules. Quelques habitants des bords du Rhin firent alors le pèlerinage de Rome et allèrent implorer le secours du ciel aux tombeaux des saints apôtres; c'est ce que durent faire aussi sainte Ursule et ses compagnes, suivant une tradition qui ne manque pas de vraisemblance. A l'époque de leur retour, Attila approchait, couvrant ses projets sinistres sous des dehors pacifiques; mais, arrivé à Coblentz, il leva le masque, ruina de fond en comble plusieurs villes des bords du Rhin, livra leurs habitants à la férocité de ses soldats et mit tout le pays à feu et à sang.

Heureusement la Providence veillait sur les Gaules; elle se servit d'Aétius pour forcer les Huns à rebrousser chemin et à

repasser le Rhin. A son approche, les habitants des pays voisins vinrent en foule se réfugier à Cologne, qui passait alors pour imprenable, grâce à ses fortifications et au Rhin, qui baigne ses murailles. Mais rien ne put les préserver de la fureur des Huns, exaspérés par la défaite qu'ils venaient d'essuyer aux champs catalauniens; ce second passage des hordes d'Attila fut encore beaucoup plus désastreux que le premier. Un grand nombre de prêtres tombèrent sous les coups de ces barbares; mais sainte Ursule et ses compagnes furent leurs plus illustres victimes. Elles moururent, martyres de la chasteté, sous une grêle de flèches; c'est ce que rapportent les historiens, dont le témoignage est confirmé par les traces encore visibles d'un tel supplice et surtout par les pointes de fer que l'on retrouve enfoncées dans les ossements des vierges de Cologne. Après le départ des Huns, ces milliers de victimes furent inhumées par leurs concitoyens, qui eurent soin d'annoncer à la postérité, par la forme même de la sépulture, qu'elles n'avaient pas succombé à une mort commune, mais à celle des martyrs. Bientôt une basilique s'éleva au bord du champ où reposaient leurs précieuses dépouilles; vers la fin du cinquième siècle ou peu après, Clématius la restaura; elle portait dès lors le nom d'*Église des Saintes Vierges*, et, comme plusieurs autres églises des faubourgs de Cologne, elle abritait un monastère de vierges. Par là se conserva la mémoire de ce grand événement. Le nombre extraordinaire des martyres nous est attesté par un sermon très-ancien prononcé le jour de leur fête et par des auteurs d'une époque reculée, tels que Wandelbert, abbé de Pruim, et Vicfried, évêque de Cologne. Des prêtres, des hommes, des enfants, avaient partagé le supplice d'Ursule et de ses compagnes; mais le triomphe des vierges a tellement éclipsé les autres triomphes, que, dans l'appellation populaire, leur nom est resté celui de toute cette glorieuse phalange.

Selon moi, dit le P. de Buck, ce récit, parfaitement d'accord avec les principaux monuments et l'histoire de cette époque, est

d'une entière certitude. A la vérité, je n'en ai trouvé nulle part les éléments ainsi réunis; conservés d'abord par la tradition orale, ils ont été ensuite recueillis par les écrivains; mais ils étaient tellement dispersés, qu'il a fallu, pour les rassembler et les mettre en ordre, non moins de peine et de labeur que s'il se fût agi de refaire de toutes pièces une mosaïque brisée.

En effet, c'était une rude besogne pour la critique d'avoir à contrôler cette multitude de documents d'origine et d'autorité si diverses; dont les uns, dénués à première vue de toute vraisemblance, pouvaient encore recéler quelque parcelle de vérité, tandis que les autres, plus recommandables, semblaient prendre à tâche de se contredire. C'était donc le devoir du bollandiste de ne rien négliger, de soumettre chaque pièce à un examen approfondi, de comparer entre elles toutes ces différentes versions d'une même histoire, et de dégager de cet amas confus la vraie et pure tradition. C'est ce qu'a fait, ce nous semble, le P. de Buck avec un rare bonheur.

La première pièce sur laquelle il fixe l'attention du lecteur est un sermon prononcé le jour de la fête des onze mille vierges: *Sermo in natali sanctarum virginum undecim millium;* de tous les monuments écrits, c'est, à son avis, le plus ancien. Mais à quel âge remonte-t-il? Il doit être postérieur à l'Histoire ecclésiastique de Bède (731), dont il renferme une imitation manifeste. D'un autre côté, il doit être antérieur à la seconde moitié du neuvième siècle, antérieur à l'invasion des Normands dans les provinces habitées par les Bataves, car on y dit de ces peuples: *Apud quos pleraque loca his cernuntur honorata simul et illustrata reliquiis;* ce qui n'était plus vrai après cette invasion (854), qui fut cause de la dispersion des reliques. Ce sermon nous représente encore la Batavie comme une île environnée des deux bras du Rhin: *In Batavia, quam Rhenus bicornis circumfluendo insulam facit;* or ce fut en 839 qu'une inondation obstrua l'un de ces bras; notre sermon a donc été composé avant cette époque. Il nous apprend ceci de remarquable, qu'on ne savait dès lors presque rien de

certain sur les saintes Vierges de Cologne, si ce n'est leur martyre : *Earum conversatio vel media nobis nota non est..... Gradus autem et profectuum ordines quibus ad hanc arcem* (cœlum), *de virtute in virtutem ascendendo, pervenerant, secreto quo voluit* (Deus) *a nobis nunc usque celavit.* On ne s'accordait pas sur leur origine, les uns leur donnant pour patrie l'Orient, les autres la Grande-Bretagne ; ni sur l'époque de leur martyre, que plusieurs faisaient remonter jusqu'à Dioclétien et Maximien ; mais l'auteur du sermon déclare que, pour son compte, il n'a rien raconté que *per opinionis conjecturam.* Et cependant il était de Cologne, car, en parlant des saintes vierges, il les appelle *nostrates.* Qu'on aille donc après cela demander des renseignements précis et circonstanciés à des auteurs beaucoup plus récents et qui vivaient loin du théâtre de l'événement !

Tout ce que l'on peut dire pour fixer la date de la *passion* (passio) qui commence par ces mots : *Regnante Domino*, c'est que Sigebert l'a employée dans la seconde édition de sa Chronique. L'exemplaire manuscrit de cette Chronique, conservé à la bibliothèque royale de Bruxelles, offre des preuves matérielles de cette addition ; d'où il résulte que la passion *Regnante* est antérieure à l'année 1111. D'un autre côté, la mention qu'elle renferme des révélations de sainte Hiltrude force à la placer après l'an 900. Au reste, elle ne mérite guère de confiance, et il y a peu de chose à en tirer.

Viennent ensuite les révélations de sainte Élisabeth de Schœnau et du bienheureux Herman Joseph de Steinfeld, deux sources abondantes où les écrivains légendaires ont puisé à souhait. Le P. de Buck publie en entier ces curieux documents, mais le titre qu'il leur donne montre assez le genre d'intérêt qu'il y attache ; il intitule le premier : *Liber revelationum seu imaginationum S. Elisabethæ Schœnaugiensis de SS. Ursula et sociabus*, et le second : *Revelationes seu imaginationes B. Hermanni Josephi, canonici regularis Steinfeldensis, de XI millibus virginum.* Si l'on pouvait s'en rapporter à ces révélations, nous posséderions sur sainte

Ursule et ses compagnes tous les renseignements désirables et même au delà ; car nous saurions non-seulement l'histoire de leur vie, de leur pèlerinage et de leur martyre, mais nous connaîtrions dans le plus grand détail leurs généalogies et leurs alliances, les divers degrés de parenté qui les unissaient entre elles ou avec d'autres personnages, les princes à qui leur main était promise, les évêques qui les accompagnaient dans leur voyage, parmi lesquels il faudrait compter un certain Cyriaque, pape, qui abdiqua, pour les suivre de Rome à Cologne, le souverain pontificat, et dont, par malheur, aucun historien ecclésiastique ne nous a révélé l'existence ; en un mot, nous verrions surgir tout un monde merveilleux et romanesque sur lequel, par une étrange fatalité, les écrivains qui en avaient pu recueillir la mémoire encore récente auraient gardé le plus profond silence, un monde qu'il est bien difficile, pour ne pas dire impossible, de mettre d'accord avec l'ensemble des faits déjà connus parmi lesquels il vient réclamer sa place. On conçoit que le bollandiste n'avait là-dessus qu'un parti à prendre ; il n'a pas hésité à rejeter des récits qui ne supportent pas l'épreuve de la critique la plus indulgente. Mais il lui restait encore un devoir à remplir envers les pieux auteurs de ces révélations. Sainte Élisabeth de Schœnau et le B. Herman Joseph de Steinfeld sont honorés dans l'Église et leur mémoire est recommandée à la vénération des peuples chrétiens. Comment concilier l'idée de leur sainteté avec le rôle singulier que nous leur voyons jouer ici? S'ils se sont rendus coupables d'imposture, leur vie doit-elle encore nous être proposée pour modèle et leur intercession a-t-elle quelque pouvoir auprès de Dieu? Voilà des questions qui ne pouvaient être résolues par la critique vulgaire et purement profane ; il fallait ici appliquer avec un grand discernement les règles de la théologie mystique. C'est à elle qu'il appartient de prononcer sur ces sortes de choses, et de distinguer, à des caractères non équivoques, ce qui est vraiment surnaturel et ne peut être imputé aux illusions de l'imagination et des sens. Souvent elle reconnaît

que ces deux éléments sont mêlés ensemble; elle fait alors la part de l'illusion, et, de ce qu'un personnage en a été le jouet, elle se garde bien de conclure qu'il ait été dépourvu de sainteté. L'illusion proprement dite suppose la sincérité, et elle peut aller très-loin, dans certaines organisations, sous l'influence de circonstances extérieures qu'il serait trop long d'énumérer. Ces règles, appliquées à sainte Élisabeth de Schœnau, laissent sa réputation intacte, tout en expliquant le développement prodigieux qu'avait pris dans ses révélations la légende primitive de sainte Ursule. Le P. de Buck observe que cette sainte religieuse, d'après les données fournies par ses biographes, était d'un tempérament mélancolique, qu'elle désirait avoir ces visions, qu'on les lui demandait, et qu'elle les implorait du ciel; qu'elles lui arrivaient d'ordinaire après des macérations et des jeûnes prolongés qui la faisaient tomber en défaillance, après des lectures qui avaient dû singulièrement exalter son imagination avide de détails sur les saintes martyres de Cologne. Toutes ces causes réunies suffisaient amplement pour engendrer ces innocentes illusions que sa haute vertu faisait regarder comme surnaturelles par ses directeurs prévenus. On peut en dire autant du bienheureux Herman Joseph, et assigner une semblable origine à ses révélations, sur lesquelles le P. Papebroeck avait déjà prononcé cette sentence, approuvée par le P. de Buck : *Quidlibet toleraverim potius quam pro cœlestibus revelationibus talia suscipiam.* Toute cette discussion est conduite de main de maître, et l'esprit acquiesce volontiers à ces conclusions si sages, si modérées et si fermement motivées.

Ce qui avait le plus ébranlé l'imagination de sainte Élisabeth de Schœnau, c'était la découverte, faite sous ses yeux, d'inscriptions sépulcrales auxquelles on devait la connaissance d'un grand nombre de détails sur les saintes martyres de Cologne. Si ces inscriptions étaient authentiques, elles nous apprendraient en effet bien des choses; mais il est manifeste qu'elles sont le produit de quelque supercherie inspirée soit par

la cupidité, soit tout simplement par cette malice, toujours, hélas ! trop commune, qui se trouve assez payée de sa peine par le seul plaisir de tromper. Le P. de Buck compare les inscriptions des sépultures de Cologne avec celles des hautes époques, et il démontre jusqu'à l'évidence qu'elles sont d'un style tout différent. Nous avons lu avec intérêt la petite leçon d'épigraphie qu'il donne à cette occasion.

Après avoir ainsi passé en revue les documents originaires de Cologne ou des bords du Rhin, le P. de Buck arrive à Geoffroi de Monmouth, chroniqueur anglais, qui écrivit, au commencement du douzième siècle, une histoire des rois de la Grande-Bretagne. Il a grandement contribué à enrichir la légende de sainte Ursule. Malheureusement, il est de fort peu d'autorité ; il n'a pas eu sous les yeux les anciennes chroniques, déjà perdues longtemps avant lui, comme l'atteste saint Gildas ; il accueille avec crédulité et raconte avec emphase toutes les fables dont l'enchanteur Merlin et le roi Arthur sont les héros, et aucune invraisemblance ne l'arrête quand il s'agit d'ajouter quelque chose à la gloire des Bretons. Ce sont les Bretons, selon lui, qui ont conquis l'Armorique, avant la fin du quatrième siècle, sous la conduite du tyran Maxime, et il ne tient nul compte de l'histoire qui nous apprend au contraire qu'ils n'y vinrent que beaucoup plus tard, non pas en conquérants, mais en fugitifs, chassés de leur île par les barbares du Nord.

On ne peut faire aucun fonds sur les récits d'un tel écrivain, et l'on doit rejeter son témoignage, un point excepté, celui où il s'accorde avec la tradition des bords du Rhin sur l'origine bretonne des martyres de Cologne. Cette unanimité est remarquable, et elle suffit à fonder une certitude historique.

C'est en saisissant ainsi une à une les conformités qui subsistent encore dans le pêle-mêle des contradictions et des divergences, que le P. de Buck est parvenu à reconstituer le fond de cette grave histoire, *gravissimam historiam.* Il aura l'honneur d'avoir sauvé du naufrage ces précieux débris qu'on ne songeait plus même à lui disputer, et désormais, grâce à lui, les catho-

liques sauront mieux comment justifier, sinon aux yeux des incrédules, au moins à leurs propres yeux, les hommages que leur piété rendait depuis des siècles aux vierges et martyres de Cologne.

Parmi les questions qui se rattachent à sa thèse principale, nulle n'est plus importante, au point de vue de l'histoire générale, que celle qui a pour objet le passage des Huns à Cologne en octobre 450. Les marches d'Attila à travers l'Allemagne, les Gaules et la Belgique sont décrites avec le plus grand soin, et l'érudit hagiographe redresse, chemin faisant, plus d'une erreur. Il croit qu'après le siége d'Orléans, Attila ne se rendit en Champagne qu'avec la résolution déjà prise de repasser le Rhin. Sur la bataille des champs catalauniens, il n'accueille pas la version de Grégoire de Tours, reproduite par saint Isidore : *Ad internecionem vastatum* Hunnorum *exercitum*, *fuga dilapsum Attilam, victoriam obtentam ab Aetio patricio cum Thorismodo*. Attilæ *campum spoliatum*, hunc *cum paucis reversum ;* mais plutôt celle d'Idace, qui nous dit : *bellum nocte intempesta diremptum*, ou de Prosper d'Aquitaine, qui assure qu'on tint bon de part et d'autre: *neutros cessisse*, ce qui est d'ailleurs confirmé par Jornandès et n'a pas été ignoré de Sigebert, qui corrige en cet endroit de sa chronique Grégoire de Tours et saint Isidore. Si, comme Jornandès le raconte, cent soixante-douze mille hommes périrent dans cette terrible journée [1], les pertes durent être partagées. Ce qui donna lieu sans doute d'attribuer la victoire au général romain, c'est qu'Attila, en continuant sa marche vers le Rhin, eut l'air de battre en retraite [2]. Mais il s'en fallait que ses forces fussent anéanties. Il se jeta alors sur la Belgique et la ravagea. Le P. de

[1] Idace porte le nombre des morts à trois cent mille; c'est probablement une erreur.

[2] Cependant le P. de Buck lui-même n'accorde-t-il pas un peu plus d'importance au succès d'Aétius et de ses alliés, lorsqu'il dit au premier chapitre de son mémoire : *Verumtamen universarum Galliarum excidium, Aetii aliorumque armis usus, avertit Deus, Hunnosque ultra Rhenum repedare coegit*. De S. Ursula. Comment. præv., § I, n. 3.

Buck constate sa présence à Cambrai, à Arras, à Tournai, à Tongres et dans un grand nombre de localités du royaume actuel de Belgique; partout où a passé le *fléau de Dieu*, il s'est élevé un long gémissement qui a retenti pendant des siècles dans les chroniques, et à l'aide duquel on retrouve encore sa route et toutes ses étapes. En rapprochant ces funèbres souvenirs des anciens itinéraires et des cartes où sont tracées les voies militaires de l'Empire, on arrive à cette conclusion, que les Huns, après avoir levé le siége d'Orléans le 14 juin et s'être battus dans les plaines de Châlons au commencement de juillet, ont dû employer environ trois mois à ravager la Belgique, et se trouver sous les murs de Cologne vers le milieu d'octobre. C'est alors qu'ils s'emparèrent de cette ville et mirent à mort Ursule et ses compagnes, dont la fête se célèbre en effet le 21e jour d'octobre, anniversaire de leur martyre.

Elles ne périrent ni par la hache, ni par le glaive, mais percées de flèches, et c'est, nous l'avons dit, un nouveau témoignage accusateur qui s'élève contre les Huns. En effet, seuls parmi les barbares, ils excellaient au maniement de l'arc, et ils en faisaient un usage habituel dans tous leurs combats. Aucun des peuples de la Gaule ou de la Germanie ne peut entrer ici en concurrence; le P. de Buck le démontre à l'aide de nombreux passages de Tacite, d'Ammien Marcellin, de Salvien, de Sidoine Apollinaire, de Zosime, de Procope, etc., et il nous a semblé qu'il en résultait un préjugé très-fondé en faveur de sa thèse. Qu'étaient les Huns? d'où venaient-ils? à quelle famille de peuples appartenaient-ils? C'est une question encore pendante et dont l'ethnographie moderne n'a pas, à ce qu'il paraît, beaucoup avancé la solution. Le P. de Buck ne craint pas de se séparer d'Abel Rémusat, de Klaproth et de Ritter, pour se rattacher à l'opinion beaucoup moins suivie de Joseph de Guignes, laquelle, cependant, avait semblé digne d'attention à un jeune orientaliste enlevé trop tôt à la France, M. Édouard Biot. Selon de Guignes, les Huns ne seraient autres que les Hiong-nou des historiens chi-

nois, longtemps maîtres des vastes contrées situées au nord de la Chine, arrivés, quarante ans seulement avant l'ère chrétienne, sur les rivages de la mer Caspienne, et de la même race que les Turcs. C'est ce que le P. de Buck confirme par la comparaison qu'il fait des Kirghizes, une des branches de la famille turque, avec les Huns, tels que les dépeignent les historiens du cinquième siècle; la ressemblance est frappante. Cette discussion nous a fort intéressé[1]. Avouons toutefois qu'on pourra reprocher au bollandiste, en cette circonstance et en plusieurs autres, d'avoir payé à l'érudition un tribut dont savent rarement s'affranchir ceux qui se livrent comme lui, pour éclaircir un point d'histoire ou de critique, à de longues et patientes recherches. Son mémoire eût gagné à être plus court; mais il est écrit avec tant d'ordre, que la lecture en sera facile même à ceux qui voudraient sauter pardessus quelques digressions.

Prenons garde nous-même d'encourir le reproche de prolixité. Pour cette raison, nous laisserons de côté tout un ensemble de preuves qui ne permettent plus de douter que Cologne fut réellement le théâtre du martyre. Mais combien d'autres questions, jusque-là pleines d'obscurité, sur lesquelles ce savant écrit répand une vive lumière! Force nous est pourtant de nous borner à quelques rapides indications.

On a beaucoup disputé sur le nombre des martyres, car le chiffre traditionnel de *onze mille* a toujours paru tellement exagéré, que c'est merveille de voir les peines que se sont données les érudits pour lui en substituer un autre un peu plus voisin de la

[1] Arrivé à l'histoire des Huns dans les premiers siècles de notre ère, le P. de Buck rencontrait sur son chemin M. Amédée Thierry, auquel il rend pleine justice : *Hic enim in opere gallico, cui titulum fecit :* Historiam Attilæ et successorum ejus, *tantam sagacitatem in investigandis Hunnorum rationibus et gestis, eam prudentiam in judicandis eorum rebus, talemque copiam et accurationem in iisdem enarrandis cum consummata eloquentia historicoque splendore et gravitate conjunxit, ut, siquid videam, id opus, meo judicio, perennem sit habiturum laudem.* Comment. de S. Urs., n. 160.

vraisemblance. De nos jours, cette tâche a été entreprise par Binterim, un savant de la vieille école égaré dans notre siècle. Dans son mémoire, imprimé à Cologne en 1824, il rapporte avec fidélité toutes les opinions qui se sont produites avant lui, et il y en a vraiment de curieuses. Telle est celle qui ne donne à sainte Ursule qu'une compagne nommée *Undecimilla*, et qui suppose que de ces mots : *S. Ursula et Undecimilla, V. M.*, un ignorant copiste aurait fait : *S. Ursula et* 11,000 *V. et M.* C'est Valois qui attribue au P. Sirmond cette ingénieuse conjecture, et il ajoute que *Undecimilla* pouvait être, aussi bien que *Quartilla et Quintilla*, un de ces noms par lesquels les filles étaient désignées suivant l'ordre de leur naissance. Mais tout cela est une pure conjecture, sans valeur tant qu'aucun texte ne l'autorise. D'autres supposent qu'on avait écrit d'abord : *Natalis SS. Undecim illtrium Virg.*; ou bien : *Undecim mirabilium*, et que *millium* en est venu par erreur. Si cela ne vous plaît pas, vous pouvez encore choisir entre *Ursula et Ximilla*, et *S. Ursula Ximartor*, c'est-à-dire sainte Ursule martyrisée, selon le teutonique *chimartort*, *gemartorot*, *gimartirot* ou *kimartrot*. Binterim rejette ces interprétations bizarres; mais que pense-t-il lui-même? Qu'en effet sainte Ursule avait onze compagnes, mentionnées d'ailleurs au martyrologe; et que cette petite troupe d'élite avait guidé au martyre un millier d'autres vierges moins illustres dont les noms ne nous ont point été conservés. Que dans la suite des temps, *undecim et millium* soit devenu *undecim millium*, rien de plus naturel; il suffit de l'omission d'une conjonction. Binterim présume que cette transformation eut lieu vers le douzième siècle. Mais il n'a pas consulté l'antiquité avec assez de soin, car, comme le montre fort bien le P. de Buck, des monuments antérieurs au douzième et même au onzième siècle parlent déjà très-clairement des onze mille vierges de Cologne; et là même où ce nombre n'est pas indiqué d'une manière aussi précise, ce n'est pas d'un millier, mais de plusieurs milliers de vierges qu'il s'agit, comme dans ces vers de Wandelbert, qui florissait au milieu du neuvième siècle :

Tunc numerosa simul Rheni per littora fulgent
Christo Virgineis erecta tropæa maniplis
Agrippinæ urbi; quarum furor impius olim
Millia mactavit ductricibus inclita sanctis.

Ce nombre, d'ailleurs, nous a été transmis par une tradition constante, et la férocité bien connue des Huns, l'exemple de tant d'autres victimes immolées partout où ils entraient en vainqueurs, le rend tout à fait vraisemblable.

Mais ces victimes peuvent-elles être mises au rang des martyrs? — Oui, pourvu qu'on se rappelle, comme le remarque Benoît XIV, qu'à cette époque la palme du martyre était décernée à quiconque endurait chrétiennement une mort violente sans l'avoir méritée. — Mais toutes les victimes de Cologne ont-elles enduré chrétiennement la mort? — Toutes, rien ne le prouve; mais cela n'est pas nécessaire; il suffit que les habitants de Cologne aient pensé que ces honneurs leur étaient dus à cause de l'immense multitude de vierges qui mouraient martyres de la chasteté. Autrement, pourquoi ces milliers de corps rangés avec soin, la face tournée vers l'orient? Pourquoi les vêtements dont ils étaient couverts? Pourquoi ces fioles et ces vases d'argile remplis de leur sang ou de la terre qui en était imbibée? Tout, jusqu'au nom de champ de Sainte-Ursule que porte le lieu de la sépulture, et à celui de Blut-Strass (rue du Sang), qu'on donne encore à la rue qui y conduit, atteste que la vénération des peuples avait, dès l'origine, entouré la mémoire des victimes de Cologne, et que le culte qui leur est aujourd'hui rendu n'est pas une usurpation.

Nous ignorons d'ailleurs le nom de ces vierges et leur histoire; mais nous ne pouvons douter qu'elles aient été accueillies dans la cité céleste par l'Agneau divin à qui nous chantons :

Quocumque tendis, Virgines
Sequuntur, atque laudibus
Post te canentes cursitant,
Hymnosque dulces personant.

Sans doute, nous voilà loin du merveilleux des vieilles légendes, de celle-ci, par exemple, rédigée par le P. Bébius, de la Compagnie de Jésus, et depuis insérée dans les *Fleurs des Saints*, de Ribadeneira, et traduite en français par André du Val.

« Sous l'empire de Gratien, fils de l'empereur Valentinien le Grand, un capitaine, nommé Maxime, homme vaillant, natif de Bretagne (que nous appelons maintenant Angleterre), se révolta et se fit proclamer empereur par ceux de l'armée, et avec la faveur des soldats et des autres Anglais, ses amis, entra aux Gaules et s'en empara, spécialement de la province Armorique (qui s'appelle Bretagne, parce que les Bretons ou Anglais la subjuguèrent avec tant de furie et de carnage, qu'ils mirent tous les habitants au fil de l'épée et la laissèrent toute déserte et dépeuplée). Maxime eut volonté de repeupler cette province, comme luy étant propre pour se maintenir en la France et en l'Angleterre. Pour cet effet, il distribua les terres aux soldats anglais, afin qu'il les labourassent et en perçussent les fruits. Et désirant que les soldats pussent être mariés et avoir des enfants pour s'établir dans cette petite Bretagne, où il n'y avoit point de sexe féminin, qu'il avoit aussi massacré, il envoya aux isles de Bretagne, qui comprennent l'Angleterre, l'Écosse et l'Irlande, chercher des filles pour marier aux soldats de la nouvelle Bretagne, qui étoient pour la plus part de leur pays même. Le principal chef de toute cette armée était Conan, personnage illustre et l'un des plus grands seigneurs d'Angleterre, que Maxime avoit fait son lieutenant et préfet de tous les ports de cette côte. Conan demanda en mariage une très-noble dame, fille de Dionoce, roy de Cornouailles, nommée Ursule ; elle étoit belle, honnête, de bonne grâce et douée de toutes les perfections que l'on eût sçu désirer en une fille : l'on chercha par toutes ces provinces de la Grande Bretagne onze mille vierges pour les marier et pour accompagner Ursule, qui devoit être maîtresse et dame des autres ; les unes y alloient de bon cœur, on y faisoit aller les autres par la force ; car comme c'étoit par le commandement de Maxime (qui étoit

déjà empereur ou plutost tyran), bon gré mal gré, il falloit obéir; on les embarqua dans des vaisseaux qui étoient tout frêtés pour les passer en la nouvelle province de Bretagne. Dieu permit que les navires, au sortir du port, eurent le vent si contraire, qu'au lieu de conduire cette bienheureuse troupe vers la côte de Bretagne, il les emporta par delà les isles de Zélande et de Hollande jusques à la bouche du Rhin, qui est un gros fleuve large et profond; elles vinrent surgir où les marées portèrent les vaisseaux le long du fleuve.

« Au même temps que cela arriva, l'empereur Gratien sçachant ce que Maxime avoit fait en Angleterre et en France, où il tranchoit de l'empereur, et il n'étoit que l'un de ses capitaines et de ses sujets : pour le rembarrer et le châtier, il appella à son secours les Poitevins et les Huns, nation féroce, cruelle et barbare, qui avoit vaincu les Goths et exécuté de merveilleux faits d'armes sous la conduite de Melga, capitaine poitevin, et de Caune, général des Huns; ils commencèrent avec une puissante armée à rôder les côtes de la mer, écumant tout ce qui se rencontroit comme vrais corsaires, en intention de passer en Angleterre pour en chasser le tyran Maxime et faire service à l'empereur Gratien qui les soudoyoit.

« Les barbares se rencontrèrent au même port où les vierges arrivèrent, et ayant reconnu que c'étoient des vaisseaux de l'ennemy Maxime, ils les investirent et sautèrent dedans, et ces barbares, non moins lascifs que cruels, voulurent violer ces filles qu'ils y rencontrèrent : mais les saintes vierges, encouragées par leur maîtresse sainte Ursule, résolurent de perdre plutost la vie que la chasteté, témoignant leur constance de parole et d'effet d'endurer toutes sortes de tourmens plutost que d'offenser Dieu. Ces soldats tournant leur brutalité en furie, en dépit de la foy chrétienne, se ruèrent pesle-mesle comme des loups ravissants sur un troupeau de brebis, et les passèrent toutes au fil de l'épée, craignant de s'arrêter là et de perdre l'occasion d'envahir l'Angleterre, qu'ils pensoient être dégarnie d'hommes et que

Maxime en eût amené la pluspart avec soy. De toute cette sainte et virginale compagnie, il ne resta en vie qu'une femme nommée Goudule, qui, par une crainte puérile, se cacha alors de cette inhumaine boucherie : mais, ayant vu ce qui se passoit, et que toutes ses autres compagnes avoient été martyrisées, fortifiée de Notre-Seigneur qui les avoit toutes élues pour soy, elle se découvrit le lendemain et fut martyrisée ainsi que le rapporte le martyrologe romain. Les principales vierges qui répandirent leur sang pour la foy de Jésus-Christ et pour leur honneur furent sainte Ursule, chef de toutes, Sencie, Grégoire, Pinose, Mardie, Saule, Britule, Saturnie, Repacie, Palladie, Clémence et Grata. Les corps de ces saintes vierges furent recueillis des fidelles avec grande dévotion et portés en la ville de Cologne, qui est sur le même fleuve du Rhin, où l'on fonda un célèbre monastère de filles, et où l'on voit encore aujourd'huy plusieurs chefs des saintes vierges qui y sont fort révérés. »

Le bollandiste a soufflé sur toute cette poésie, et dans son savant mémoire il n'en est resté trace. Quelques-uns peut-être lui en voudront ; oui, ceux qui recherchent avant tout le pittoresque, même dans les choses de la piété, et qui s'étudient à faire le christianisme aussi séduisant que possible pour les imaginations amoureuses du merveilleux. Mais les chrétiens sérieux et convaincus, ceux qui ont besoin de croire fermement pour aimer ardemment, ne le blâmeront certainement pas d'avoir porté au milieu de ce chaos légendaire la main sévère et toutefois respectueuse de la critique, pour séparer le vrai du faux, et restituer à la piété sincère, qui les accueillera avec bonheur, ces restes précieux d'une tradition vénérable.

CH. DANIEL.

LE MIRACLE EST-IL POSSIBLE ?

Sans miracle, point de religion révélée : tout le monde le sait, mais personne ne le sait mieux que l'incrédule. De là cette croisade de l'impiété contre les miracles. Dans les premiers temps ses attaques avaient une apparence philosophique qu'elles n'ont plus de nos jours. Spinosa et Voltaire raisonnaient, ils essayaient de prouver leur opinion ; aujourd'hui il n'en est plus ainsi ; on nie le miracle, on affirme qu'il est impossible. Le premier principe de la critique moderne est que le miracle n'a pas de place dans le tissu des choses humaines, pas plus que dans la série des faits de la nature ; aussi cette critique commence-t-elle par proclamer que tout dans l'histoire a son explication humaine, lors même que cette explication nous échappe, faute de renseignements suffisants. Enfin la critique ne touche jamais la question de la révélation et du surnaturel, non que cette question ne soit résolue pour elle avec une entière certitude, mais parce que la discussion de cette question n'est pas scientifique, ou plutôt parce que la science indépendante la suppose antérieurement résolue[1].

Voilà comment parlent aujourd'hui les adversaires du miracle ; ils affirment, mais ils ne discutent pas. Et pourquoi discuteraient-ils ? La négation du miracle est un premier principe de la critique et de la science modernes. Or, on ne discute

[1] Renan. *Étud. d'hist. relig.*, préface, p. 7 et 9. Cf. Littré, *Vie de Jésus*, préf.

point sur les premiers principes. Et puis contre qui discuteraient-ils ? Avec les simples, qui seuls encore admettent les miracles ? Mais à quoi bon discuter avec les simples ? Ils sont incapables de comprendre les raisons que le philosophe indépendant saisit sans peine, des hauteurs où sa culture intellectuelle l'a élevé.

Il faut au moins avouer que si nos incrédules ont pour eux la science, ils sont loin d'avoir la modestie que l'on aime à trouver unie au savoir, et qui en rehausse l'éclat. Mais l'homme ne peut posséder à la fois tous les genres d'avantages, et nos adversaires estiment peut-être qu'ils peuvent se contenter de leur gloire scientifique. Cependant, si simples que nous soyons, nous ne pouvons, malgré les prétentions qu'ils ne prennent pas même la peine de dissimuler, leur délivrer un brevet de supériorité intellectuelle avant d'avoir examiné leurs titres.

Est-il bien vrai que l'on doive regarder la négation du miracle comme un premier principe, comme un axiome acquis à la science ?

Les ennemis de la révélation l'affirment, nous le nions ; ils l'affirment au nom de la science moderne, nous le nions au nom de la science de tous les âges. Le lecteur jugera entre eux et nous ; malgré le sentiment que j'ai de ma faiblesse, j'ose espérer que les forces de la vérité triompheront de la vaine science et des dédains superbes des adversaires du miracle.

Mais avant tout, il faut poser nettement la question, préciser et définir les termes : sans cette précaution, tout ce que nous pourrions dire serait obscur, vague et sans utilité. Pourquoi, en effet, parler du miracle ? pourquoi démontrer la possibilité de son existence, si nous ne savons pas ce dont nous parlons, si nous ignorons la nature de ce dont nous voulons prouver la possibilité ?

I

Qu'est-ce donc que le miracle? Si nous considérons l'étymologie, c'est un fait qui excite l'étonnement et l'admiration. Mais ce caractère suffit-il pour constituer le miracle? Suffit-il qu'une chose m'étonne pour que j'aie le droit de la regarder comme miraculeuse? En ce cas, nous serions sans cesse environnés de miracles. Aussi n'est-ce pas ce que l'on veut dire quand on parle de miracles. Je n'ignore pas que nos savants modernes disent le contraire, et le besoin de leur cause le demande, puisqu'ils soutiennent que la foi aux miracles n'est que le fruit de l'ignorance qui attribue à Dieu des effets dont elle n'atteint pas les causes. Il faut avouer qu'ils n'ont pas le mérite de l'invention, ils ont été devancés. Spinosa avait dit avant eux : Le miracle est un effet dont on ne peut, ou au moins dont celui qui le rapporte ne peut expliquer la cause naturelle par l'exemple d'une chose connue. *Sequitur clarissime nihil aliud significare* (miraculum) *quam opus, cujus causam naturalem exemplo alterius rei solitæ explicare non possumus, vel saltem ipse non potest, qui miraculum scribit aut narrat*[1]. Or, sur quel principe est fondée cette définition? Quelle est la raison qu'il en donne? La voici : Rien n'arrive et ne peut arriver que selon les lois de la nature, qui sont immuables et s'étendent à tous les effets que l'intelligence divine peut concevoir. Nous examinerons plus tard la valeur de ce principe; pour le moment il suffit de l'avoir indiqué. Mais l'effet dont parle Spinosa doit-il, peut-il s'appeler un miracle? Évidemment non; ce n'est pas là un miracle, c'est le fruit de l'erreur née de l'ignorance. Dans la réalité ce fait n'est pas moins naturel que celui dont la cause est parfaitement connue. Il sera miraculeux pour le simple, mais pour le savant, le philosophe, rien de plus

[1] *Tractatus theologico-politicus*, cap. VI

conforme à la nature; pour l'un, tout sera miraculeux; pour l'autre, tout sera naturel. Le miracle ne sera tel qu'en apparence, relativement; mais en soi, en réalité, il ne sera pas.

Locke, qui a eu tant d'admirateurs, même parmi les catholiques, ne s'éloigne en rien de l'opinion de Spinosa. Pour lui le miracle n'est qu'un phénomène que le spectateur ne peut expliquer, et que pour cette raison il regarde comme contraire à l'ordre de la nature, et produit par une action spéciale de Dieu. Ainsi ce qui constitue le miracle, c'est l'impossibilité d'expliquer un fait dont on est témoin; mais cette impossibilité est fondée sur l'ignorance. Il suit donc, en dernière analyse, que c'est l'ignorance qui porte à admettre le miracle, et que si l'homme avait une connaissance plus parfaite de la nature, il jugerait que le fait regardé comme miraculeux a sa cause dans les forces de la nature, et se garderait de l'attribuer à Dieu. C'est la négation du miracle et le naturalisme moderne.

Il semblerait qu'une telle doctrine dût être rejetée par tous les catholiques, et pourtant il s'en est trouvé qui se sont rapprochés singulièrement de la théorie précédente. L'abbé Houtteville admet comme possible une hypothèse qui, selon nous, ne diffère guère du sentiment de Locke et de Spinosa. Il enseigne que le miracle n'est pas nécessairement une dérogation aux lois de la nature; qu'un effet soit extraordinaire, nouveau pour nous, ordonné par Dieu à une fin plus noble et plus spéciale, il y voit un miracle. Si on lui demande quelle en est la cause, comment il est produit, il répond que Dieu a créé des lois selon lesquelles le monde est régi, mais qu'il a de toute éternité disposé les causes naturelles de telle manière, que de temps à autre elles produisent des effets extraordinaires. Or, ces effets extraordinaires sont les miracles. Qui ne voit que, dans cette hypothèse, le miracle n'est plus qu'une chose naturelle? Car, bien que le fait soit insolite et qu'il existe en vertu de la volonté spéciale de Dieu, il est cependant produit par une cause naturelle, agissant selon son énergie propre. Toute la différence entre un fait purement naturel et un

fait miraculeux viendrait de la rareté qui provoque l'admiration et de la volonté spéciale qui de toute éternité a disposé les causes secondes à sa production dans le temps. Mais qu'un effet soit rare ou fréquent, cela ne change rien à sa nature ; le miraculeux et le naturel sont donc substantiellement une même chose, le miracle n'existe donc pas. Et puis quel serait le but de ce phénomène insolite? Un but plus noble, nous répond Houtteville. Mais il ne pourrait être atteint. Car, si rare que vous puissiez le supposer, ce phénomène doit être attribué à une cause naturelle ; comment en conclure que Dieu a voulu le produire pour une fin plus spéciale que les autres faits purement naturels, pour confirmer une vérité particulière ? J'ai beau chercher, je ne vois dans un phénomène semblable aucun caractère capable de me démontrer que Dieu veuille ou puisse s'en servir pour établir un point de doctrine et me convaincre qu'il demande mon obéissance et ma soumission. Ce fait est naturel, et comme sa cause m'est inconnue, de même la fin à laquelle il est ordonné m'échappe. Mais je ne puis conclure qu'à une fin de même ordre, une fin naturelle, bien que mystérieuse. Ce miracle serait donc inutile, puisqu'il ne pourrait rien m'apprendre d'une manière certaine et déterminée.

La raison qui appuie cette étrange opinion, c'est que, selon de grands philosophes, Dieu emploie toujours dans l'accomplissement de ses œuvres les voies les plus simples et les plus sages. Mais est-il nécessaire que ses miracles soient l'effet des causes naturelles pour que Dieu agisse selon les voies les plus simples et les plus sages ? Nous ne le pensons pas ; jusqu'ici nous n'avons jamais vu la preuve de cette assertion, et nous ne croyons pas qu'on puisse la donner. Il ne nous paraît pas que Dieu agisse par une voie plus simple quand il agit par les causes secondes que quand il agit immédiatement par lui-même. Quant à sa sagesse, non-seulement elle n'y brillerait pas davantage, mais elle disparaîtrait entièrement, puisque, dans cette hypothèse, le miracle, devenu un fait purement naturel, serait toujours

douteux et ne pourrait avoir aucune fin déterminée et reconnaissable pour nous.

Le miracle n'est donc pas un effet dû à des causes naturelles mais inconnues pour nous, comme l'enseignent Spinosa, Locke et une foule d'autres après eux ; il n'est pas non plus un phénomène que l'on puisse attribuer, comme le prétend Houtteville, à des causes naturelles liées à un ordre de providence spéciale, et ordonnées à une fin plus noble et déterminée que Dieu veut nous faire connaître.

Cette doctrine ne repose sur aucun fondement solide, évident ou démontré, et elle rend inefficaces les faits miraculeux. Nous la rejetons comme vaine, inutile et nuisible.

Nous avons dit ce que le miracle n'est pas ; il est temps maintenant de dire ce qu'il est. Mais nous ne prétendons pas inventer ; nous suivrons nos maîtres, et nous dirons avec les théologiens et les philosophes catholiques : Le miracle est un fait sensible, contraire aux lois connues de la nature, produit par Dieu en vue d'une fin spéciale.

Cette définition, pour être bien comprise, a besoin d'explication.

Nous avons dit que le miracle est un fait sensible, c'est-à-dire qu'il doit être perçu, sinon en lui-même, du moins dans ses effets. Que ce caractère lui soit essentiel, c'est ce dont on ne peut douter ; car, s'il en était autrement, si la grandeur et la dignité seules suffisaient pour constituer le miracle, la grâce, la justification seraient des miracles ; or, rien n'est plus éloigné du sentiment commun des docteurs : la grâce, la justification et ce qui a rapport à la grâce sont dans l'ordre habituel de la providence établie par Dieu. Et puis, si le fait miraculeux n'est pas sensible, quelle admiration pourra-t-il exciter en nous ? Ce pouvoir du miracle est pourtant exigé par l'étymologie elle-même. Ajoutons que s'il n'est perçu, le miracle ne peut servir à la confirmation d'aucune vérité, d'aucun dogme, d'aucun mystère, et par conséquent n'a aucune fin

Cependant, il n'est pas nécessaire que le miracle soit sensible en lui-même, il suffit qu'il le soit dans ses effets. Ainsi la science des apôtres était miraculeuse ; car, comme le dit saint Thomas [1], bien qu'elle ne fût pas sensible en elle-même, elle l'était dans ses effets.

Le miracle doit être contraire à quelque loi physique connue. Dieu, lorsqu'il opère un miracle, a une fin déterminée, particulière, un but spécial ; mais cette fin ne saurait être atteinte, si le phénomène par lequel il veut la manifester n'était pas en dehors des lois connues de la nature. Pourquoi? Parce que, s'il était selon l'ordre de la nature, ou si, bien qu'il lui fût contraire, nous ne le savions pas, nous ne pourrions jamais en conclure une volonté spéciale de Dieu. Comment voir dans un fait qui ne déroge point à quelque loi physique connue une manifestation d'une volonté particulière de Dieu, une preuve, une confirmation d'une vérité quelconque? Si nous ne savons pas qu'il ne peut être produit par les forces physiques naturelles, nous pourrons, nous devrons même l'attribuer aux causes naturelles, ou au moins suspendre notre jugement. Mais si les lois nous sont connues, si l'expérience constante nous apprend que le feu agit toujours sur l'homme précipité dans une fournaise, et que, d'un autre côté, nous voyons un homme y rester sain et sauf, sans qu'il en souffre aucune atteinte, nous pourrons, alors, et nous devrons dire sans hésiter qu'il y a là un fait en dehors de la nature et contraire à ses lois ; nous pourrons et nous devrons dire que la main de Dieu est là, que c'est elle qui agit et se montre. Ainsi, pour que le fait soit miraculeux, il faut qu'il soit en dehors de la nature et contraire à ses lois. Mais il n'est pas nécessaire qu'il ait ce caractère considéré en lui-même et substantiellement, comme parle l'école ; il suffit que les circonstances dans lesquelles il est produit ne permettent pas de l'attribuer à la nature.

1. I, p. q. 105, a. 7, ad. 3.

Que saint Pierre, par une seule parole, rende la vigueur à des membres paralysés depuis de longues années, il y a là un fait miraculeux. Cependant, considérée en elle-même, cette vigueur est dans le cours ordinaire des lois physiques ; mais, considérée dans le mode, les circonstances dans lesquelles elle est rendue, elle manifeste une force différente de celle de la nature, et par là démontre qu'une cause plus puissante a mis la main à l'œuvre. C'est le miracle *quant au mode*, le miracle constaté par la manière dont il se produit.

Il ne suffit pas encore, pour qu'un fait soit miraculeux, qu'il soit au-dessus des forces de la nature physique et contraire à ses lois ; il faut de plus qu'il surpasse la puissance des êtres immatériels créés. C'est l'opinion commune. En effet, la nature physique et la nature spirituelle, quoique distinctes l'une de l'autre, doivent cependant combiner leurs actions et leurs forces, s'harmoniser, bien loin de se combattre, et constituer ce que l'on appelle l'ordre universel de la nature, ayant une fin unique, la gloire de Dieu. Il faut qu'il y ait subordination, harmonie entre leurs énergies diverses, il faut que toutes les créatures tendent au même but. Mais comment? Par le développement de leurs forces, par leurs actes. Or, supposez que les êtres immatériels puissent à leur gré arrêter ou déranger l'action de la nature physique, l'harmonie est détruite, l'énergie des causes physiques est arrêtée ou détournée, les êtres matériels ne tendent plus à la fin commune ; l'ordre n'existe plus, et la volonté nécessaire de Dieu est frustrée. Nous devons donc conclure que les êtres immatériels ne peuvent pas troubler l'ordre physique, qui ne dépend pas et ne peut dépendre d'eux ; nous devons conclure que tout phénomène contraire aux lois connues de la nature sensible n'a pas pour cause, au moins principale, une créature spirituelle, si puissante et si parfaite qu'elle soit ou qu'elle puisse être. Le miracle est donc au-dessus des forces des êtres immatériels créés.

Les lois physiques sont constantes ; elles produisent toujours

les mêmes effets dans les mêmes circonstances ; mais d'où vient cette uniformité et cette constance ? Le positivisme répondra que telle est l'énergie de la nature. MM. Taine, Comte et Vacherot nous diront qu'il n'en faut pas chercher d'autre cause que la nature elle-même. Mais qu'est-ce donc que la nature ? qui l'a créée ? qui lui a donné ses forces ? qui a établi ses lois ? A moins de nier la création et d'être panthéiste, il faudra remonter jusqu'à Dieu, et voir dans les lois physiques l'œuvre de Dieu ; si donc elles sont immuables, si leur énergie se développe et agit d'une manière constante, c'est que Dieu l'a ainsi voulu, c'est en vertu d'un décret divin. Mais il est de toute évidence que nulle créature ne peut, par ses forces naturelles, troubler l'ordre établi par Dieu. Donc aucun être immatériel, si parfait que nous le supposions, ne peut faire un miracle, puisque le miracle est une dérogation aux lois instituées par Dieu.

Enfin, si l'on accorde aux êtres spirituels la puissance de produire à leur gré des effets contraires aux lois de la nature, la prudence et la sagesse humaine deviennent inutiles. Que servirait, en effet, aux hommes de prendre des précautions, d'étudier les lois de la nature physique, de régler leurs actions et leur conduite sur les données de l'expérience, si un être qu'ils ne voient pas, contre lequel ils ne peuvent se prémunir, pouvait à son gré venir changer le cours des choses, rendre leur expérience vaine, et leurs connaissances les plus nécessaires sujettes à l'erreur?

J'ai ajouté que le miracle doit être dirigé vers une fin digne de Dieu, la confirmation d'une vérité, d'un dogme, en un mot la gloire divine. Sans doute, ce caractère n'est point intrinsèque ; mais il n'en est pas moins nécessaire pour cela. Comment, en effet, distinguer, sans cette subordination, le vrai miracle du faux? Comment le distinguer du merveilleux, du phénomène extraordinaire dont la cause est inconnue? Pour reconnaître que ce dernier n'est pas réellement miraculeux, il faudra de longues et difficiles recherches ; il faudra examiner, étudier avec soin, les

circonstances dans lesquelles il a été produit, le mode, les agents qui en ont pu être le principe. Et après cela, il pourra encore rester des doutes, car nous ignorons beaucoup de choses dans la nature, et nous ne savons presque rien sur la puissance des êtres immatériels.

Mais le miracle ainsi entendu est-il possible ? peut-il apparaître dans la série des faits sensibles, un phénomène qui n'ait pas son principe dans les causes secondes, et qui soit contraire aux lois connues de la nature ? Telle est la question que nous avons maintenant à examiner, et, s'il est possible, à résoudre.

II

Prouver la possibilité du miracle, c'est prouver que Dieu peut déroger aux lois physiques qu'il a établies, suspendre ou neutraliser l'action des causes secondes, et agir contrairement à l'ordre naturel. On le voit, on ne peut résoudre la question d'une manière claire et satisfaisante pour l'intelligence, sans donner quelques notions sur ce que l'on appelle nature, lois de la nature, ordre de la nature.

Nous ne pouvons ici entrer dans les détails que demanderait une étude approfondie de cette matière ; nous nous bornerons à dire ce qui est nécessaire à la question que nous traitons ; et, pour cela, il suffira de préciser le sens que nous donnons au mot *nature*. La nature n'est pas autre chose que l'ensemble des êtres créés, avec leurs forces, leurs aptitudes et leurs actes ; elle embrasse l'universalité des êtres, spirituels et corporels, que Dieu a tirés du néant par un acte libre de sa volonté. Or, tout ce qui est substance a une puissance, une activité, et opère selon cette puissance et cette activité. Nous ignorons la nature intime, l'essence des substances et de leurs forces, mais nous voyons leurs effets, et quand ces effets se reproduisent constamment

dans certaines circonstances, nous concluons que leur nature l'exige, et c'est ce que nous appelons lois de la nature.

La série constante et invariable de phénomènes résultant de l'action des êtres dans les mêmes circonstances, est ce que l'on appelle ordre de la nature. Il est facile maintenant de comprendre ce que nous entendons lorsque nous disons que le miracle est un effet sensible supérieur à la nature et contraire à ses lois. Toute la discussion entre nous et les incrédules se trouve donc ramenée à cette question : Peut-il exister un phénomène dont la nature ne puisse pas être le principe, et qui soit contraire aux lois et à l'ordre de la nature?

Notre proposition renferme deux parties distinctes : nous les traiterons séparément. Nous disons donc, premièrement, qu'il n'y a aucune répugnance à admettre la possibilité d'un fait sensible qui ne puisse avoir sa raison d'être dans la nature. Je suis, je l'avoue, humilié d'avoir à prouver une thèse semblable, car le seul fait de la mettre en question est une preuve de la faiblesse et de la malice humaine ; faiblesse, car une telle question montre combien l'homme est petit, combien il est absorbé dans ce qui est sensible, combien peu sont justes les idées qu'il a de la puissance divine ; malice, car si faible et si borné qu'il soit, si ses passions ne l'empêchaient de lire la grandeur, la toute-puissance de Dieu dans le livre de la nature, de consulter cette lumière intérieure qui illumine tout homme qui vient en ce monde, il verrait, il comprendrait sans peine que ce qui est impossible à la créature est possible au créateur ; que ce qui est supérieur à la nature est facile à Dieu. Mais, puisqu'il le faut, montrons que Dieu peut produire des phénomènes dont la nature ne saurait être le principe. Nous l'avons dit, la nature est l'universalité des êtres, des causes créées ; or est-il besoin d'une bien grande perspicacité pour voir qu'un effet, que des causes créées ne pourraient produire, peut exister en vertu d'un acte de Dieu? L'infini peut-il être vaincu par une difficulté? Sa puissance connaît-elle des bornes qu'elle ne puisse franchir? La vie d'un

homme s'est éteinte ; l'âme s'est séparée du corps qu'elle animait ; aucune force créée ne peut les réunir de nouveau, les rapprocher, et faire que le cadavre redevienne un corps doué de sentiment ; l'expérience montre cette impuissance. Mais Dieu ne le pourra-t-il pas ? Où est la répugnance ? Quel est le philosophe qui nous la montrera ? Dieu ne pourra-t-il pas réparer les ravages de la maladie, rapprocher ce qu'il avait uni dans le principe ? Encore une fois, qu'on en montre l'impossibilité ; nous ne demandons pas des affirmations : de notre temps on en est prodigue ; nous voulons des preuves ; or, ces preuves, on ne les donne jamais. Nous ne craignons pas de le dire, malgré nos recherches, jamais nous n'avons trouvé une preuve de l'impossibilité d'un phénomène supérieur aux forces de la nature. Nous ne pouvons, en effet, regarder comme une preuve ce que dit Spinosa, ni ce que disent les positivistes, ou même certains spiritualistes.

Quant à Spinosa, nous ne croyons pas qu'il mérite l'honneur d'une réfutation. Pourquoi, en effet, examiner un système selon lequel la puissance de la nature s'identifie avec celle de Dieu ? Rien, dit-il, n'engage à n'accorder à la nature qu'une vertu et une puissance limitée, puisque la vertu et la puissance de la nature ne sont que la vertu et la puissance de Dieu. Énoncer ce système, c'est le réfuter ; il croule de lui-même sous le poids de son absurdité.

Le positivisme n'est pas plus solide ; sa base est également ruineuse. Que veut-il, en effet ? S'arrêter aux faits. Il n'admet, il ne reconnaît que les choses sensibles, que les données de l'expérience.

« Aujourd'hui, pourvus d'une notion dont la simplicité fait la grandeur, nous répondons que tous les phénomènes qui représentent le monde inorganique aussi bien que le monde organique sont subordonnés les uns aux autres ; les moins généraux, qui sont aussi les plus compliqués, dépendent nécessairement des plus généraux, qui sont en général les moins compliqués. Ceci

contient tout une rénovation de la science contemporaine[1]. » Ainsi tout s'explique par la nature; les phénomènes dépendent *nécessairement* les uns des autres. Quant à Dieu, on n'en parle pas, on dirait qu'il n'existe pas pour cette science contemporaine, ou, s'il y en a un, c'est je ne sais quel Dieu psychologique que l'homme se crée à lui-même, un certain être impersonnel qui n'a ni puissance ni action. Je n'impose rien à nos modernes; lisez MM. Renan, Comte, Vacherot, et vous verrez que cette philosophie, si fière et si sûre d'elle-même, sait se passer de Dieu. Il est de toute évidence que de tels principes refusent à Dieu un pouvoir supérieur aux forces de la nature; ceux qui les admettent ne sauraient reconnaître la possibilité d'un phénomène qui ne pourrait être produit par les causes secondes. Est-il besoin de réfuter ici cette erreur monstrueuse? Nous ne le pensons pas. Comment! il n'existe pas une cause première indépendante, créatrice par sa propre vertu! Et qui donc a fait ce monde, objet de vos aveugles adorations? Qui a établi ces lois admirables qui régissent l'univers? Il n'y a pas de milieu : ou il faut admettre qu'un être personnel a produit cet ensemble magnifique, ou dire que le monde est Dieu, et nous retombons dans le Spinosisme qui révolte la conscience humaine par son absurdité aussi bien que par son impiété.

Le rationalisme est d'accord avec nous sur l'existence d'un créateur personnel, mais il s'arrête en chemin. « Quand les lumières modernes, dit Strauss, eurent engendré une opinion directement opposée à celle de la Bible, ou bien on écarta complétement la causalité divine, ou bien on ne lui laissa d'action immédiate que dans la création, supposant qu'à partir de ce moment cette action était devenue médiate; c'est-à-dire que Dieu n'agissait plus sur le monde que par la direction même qu'il lui a donnée en le créant[2]. » On le voit, si l'on veut bien reconnaître un Dieu créateur et personnel, on lui refuse l'action immédiate

[1] Littré, préf. de Strauss, VI, 32. Cf. Renan, *Études d'hist. relig.*, p. 199-206.
[2] Strauss, *Introd.*, 3e édit., p. 99.

dans le monde. D'autres lui accordent cette action, mais elle ne tomberait que sur l'ensemble du monde et nullement sur les parties et sur les phénomènes particuliers. Écoutons encore Strauss qui admet cette doctrine : « Si l'on part de l'idée de Dieu, laquelle exige une action immédiate sur le monde, le monde est éternellement pour Dieu un tout ; au contraire, au point de vue du monde, du fini, le monde est essentiellement quelque chose composé de fragments, et c'est là ce qui exige pour nous une intervention de Dieu simplement médiate. De sorte qu'il faut dire : sur le monde dans son ensemble, Dieu agit immédiatement, mais sur chaque partie, il n'agit que par l'intermédiaire des autres parties, c'est-à-dire par les lois naturelles[1]. »

Or, cette explication n'est pas plus favorable à la possibilité d'un effet sensible, supérieur à l'énergie de la nature, que celle qui refuse à Dieu toute action immédiate sur le monde à partir de la création.

Et qu'on ne croie pas que cette opinion soit particulière à Strauss ; il serait facile de montrer qu'elle est celle de tous les déistes rationalistes ; je n'en citerai qu'un seul : « Cette multitude de pensées spéciales, d'actes spéciaux qui occupent Dieu non-seulement de chaque créature, mais de chaque pensée, de chaque acte des créatures, laisse-t-elle intacte la notion du Dieu infini, supérieur à l'espace et au temps, et auquel tout multiple est étranger ? Malebranche disait que Dieu s'est abaissé en prenant la condition de créateur... Mais si Dieu s'est abaissé pour créer, que fait-il donc en se mettant pour la pensée et pour l'action à la suite des créatures ? Il est douloureux de penser que ceux qui admettent la coopération constante et particulière de la Providence croient éviter par là de limiter la science et la puissance de Dieu, tandis qu'au contraire ils ne font qu'introduire en Dieu, par cette fausse notion de la Providence, la multiplicité qui est identique avec le non-être[2] » Ainsi, Dieu ne coopère pas

[1] Strauss, *Introd.*, 3e édit., p. 101.
[2] J. Simon, *Religion naturelle*, 3e édit., p. 231.

d'une manière immédiate à chaque phénomène de la nature, il ne s'occupe pas d'une manière spéciale de chaque être, de chaque individu. Comment alors gouverne-t-il le monde? Par des lois générales ; car la création, complète à sa première minute, avait en elle, à sa naissance, ce que les siècles ont développé et tout ce que la suite des siècles développera. Or, ces développements se feront en vertu des lois générales de la nature, par l'énergie propre des causes secondes. Dieu ne peut agir autrement.

Telle est la théorie rationaliste. On le voit, si elle ne supprime pas Dieu, comme le positivisme, elle lui fait une part bien petite dans le gouvernement du monde, elle diminue son indépendance et limite sa puissance, qui ne peut plus produire aucun phénomène que par les causes secondes, et selon des lois fixes et universelles. Aussi conduit-elle au même résultat que le positivisme; elle nie la possibilité de l'existence dans le monde d'un phénomène supérieur à l'énergie de la nature.

Comme la thèse du rationalisme est basée tout entière sur la négation du concours particulier, de la coopération spéciale de Dieu dans la production des phénomènes de la nature, il suffira, pour la renverser, de montrer que cette coopération est nécessaire, et que sans elle la créature est dans une impuissance absolue de rien faire.

Or, qui pourra nier cette impuissance absolue et complète de la créature, si Dieu ne vient la soutenir de sa toute-puissance? Qu'est la créature par elle-même? un néant. Elle ne peut exister un instant que sous l'influence de l'action divine qui, après lui avoir donné l'existence, la lui conserve sans cesse. Aussi, celui que les rationalistes appellent le père de la philosophie moderne, Descartes, appelait-il la conservation une création continue. Et avec raison, puisqu'il n'y a aucune connexion nécessaire entre l'existence d'un être créé dans le premier instant et son existence dans les instants qui suivent. S'il en était autrement, la créature ne serait plus contingente.

Mais s'il faut l'influence directe de l'action divine pour que

l'être créé persiste dans son existence, il est de toute évidence qu'elle est requise aussi pour qu'il puisse agir. En effet, il ne suffit pas pour que la créature fasse quelque chose que Dieu lui conserve l'existence, il faut encore qu'il lui conserve sa puissance d'agir, il faut qu'il l'*actue* dans l'exercice de son action, et par conséquent qu'il agisse par elle et avec elle.

Si l'on prétend le contraire, on sera amené à nier que toute perfection vient de Dieu, car l'action de la créature est un mode positif, par conséquent une perfection.

Il y a plus, il faudra dire que l'action conservatrice s'étend plus loin que l'action créatrice. Car nul effet produit par des causes secondes ne peut persévérer dans son existence sans l'influence immédiate de l'action divine; et cependant cet effet n'aurait, dans l'hypothèse que nous combattons, d'autre cause immédiate que l'action de la créature. Il faut donc reconnaître la nécessité du concours divin dans la production de tout phénomène.

Cette thèse, vraie en elle-même, est sujette à des objections graves, nous le reconnaissons. Mais ces difficultés ne touchent point à la nécessité du concours. Les unes regardent le mode, la manière dont Dieu coopère aux actes de la créature, les autres sont tirées d'incompatibilités prétendues. Quant aux premières, nous répondons que la nécessité du concours étant démontrée, nous ne devons pas le nier parce que nous ne pouvons pas en indiquer la nature ou dire le mode selon lequel il agit. Tout ceci peut être controversé et incertain, sans que la doctrine du concours spécial en souffre la plus légère atteinte. Nous en dirons autant pour les incompatibilités qu'on oppose. Ce sont des difficultés et non des impossibilités. Ainsi, par exemple, on objecte la lésion de la liberté humaine; on n'a jamais pu la prouver; et les différents systèmes donnent à l'objection des réponses diverses. On pourra les rejeter comme moins probables; comme évidemment fausses, jamais. Mais cette question est traitée ailleurs dans les *Études*; nous renvoyons le lecteur à ce travail. On parle encore de l'immutabilité de Dieu qui ne saurait s'accommoder

avec le concours. En vérité, nous ne pouvons comprendre que des hommes qui admettent la création puissent être arrêtés par cette difficulté. Ils ne comprennent pas comment l'immutabilité s'accorde avec la coopération, nous n'en sommes pas trop étonnés; mais comprennent-ils comment elle s'accorde avec la création? Cependant ils reconnaissent que Dieu est créateur; pourquoi nier sa coopération aux actes de la créature? Qu'ils nous montrent sur ce point une difficulté qui n'attaque pas également le dogme de la création. Pour voir clair dans ces choses, pour en comprendre le comment, il faudrait comprendre la relation de l'infini au fini, du nécessaire au contingent, de l'absolu au relatif. Or notre intelligence ne va pas jusque-là; disons donc: la création existe, puisqu'elle est démontrée; le concours spécial existe, puisqu'il est démontré; mais il reste des obscurités, des difficultés, parce que le comment nous échappe. Ainsi, le rationalisme n'est pas mieux fondé à nier l'action spéciale de Dieu, puisque cette négation suppose une doctrine fausse, à savoir, que Dieu ne saurait agir que d'une manière générale, sans descendre, pour ainsi parler, aux particularités. Nous avons donc le droit d'affirmer qu'il peut exister dans le monde des effets dont le principe ne serait pas dans la nature, mais que l'on devrait attribuer à l'action immédiate et particulière de Dieu.

Mais s'il est permis d'admettre la possibilité d'un fait supérieur à l'énergie de la nature créée, avons-nous le droit de dire qu'il peut exister des phénomènes contraires aux lois qui régissent le monde? telle est la question qui nous reste à examiner.

III

On peut considérer cette question sous deux aspects différents: du côté de la nature et du côté de Dieu. Les lois de la nature peuvent-elles être violées? L'idée que nous avons de la

nature divine permet-elle d'attribuer à Dieu le renversement de l'ordre naturel? Nous traiterons successivement ces deux points de vue de la question.

Si les incrédules soutiennent qu'il ne peut exister aucun fait qui n'ait sa raison d'être dans la nature créée, on comprend qu'ils nient plus fortement encore qu'il puisse en exister de contraires aux lois qui gouvernent le monde. Et en effet, nulle assertion ne se trouve plus fréquemment sous leur plume. « Une expérience que rien n'est jamais venu contredire a enseigné à l'âge moderne que tout ce que l'on a raconté de miraculeux avait constamment son origine dans l'imagination qui se frappe, dans la crédulité complaisante, dans l'ignorance des lois naturelles. Quelques recherches qu'on ait faites, jamais un miracle ne s'est produit là où il pouvait être observé et constaté. Jamais dans les plaines de l'air, aux yeux des physiciens, un corps pesant ne s'est élevé contre les lois de la pesanteur, prouvant par là que les propriétés des corps sont susceptibles de suspension temporaire, qu'une intervention surnaturelle peut rendre le feu sans chaleur, la pierre sans pesanteur, le nuage orageux sans électricité. Jamais dans les espaces intercosmiques, aux yeux des astronomes, la terre ne s'est arrêtée dans sa révolution diurne, ni le soleil n'a reculé vers son lever, ni l'ombre du cadran n'a manqué de suivre l'astre dont il marque les pas, et les calculs d'éclipses, toujours établis longtemps à l'avance et toujours vérifiés, témoignent qu'en effet rien de pareil ne se passe dans les relations des planètes et de leur soleil. Ainsi a parlé l'expérience. Cette expérience a un autre résultat encore plus décisif. Elle a servi de base à une induction générale des lois naturelles et de leur constance[1]. » Un peu plus bas le même écrivain ajoute : « Plus les sciences s'agrandiront et s'étendront, plus la conviction de la constance des lois naturelles deviendra générale et décisive. »

[1] Littré, Préf. de Strauss, VI.

On le voit, la constance des lois naturelles est un fait qui ne reconnaît pas d'exceptions, et ce fait, le progrès des sciences ne fera que le confirmer et le généraliser. Nulle part, il est vrai, on n'affirme en termes formels l'impossibilité de l'exception; mais elle est implicitement partout, elle ressort du contexte et du but que l'on se propose. La preuve qu'on en donne, c'est l'expérience, qui nous apprend que jamais on n'a pu constater une dérogation à la constance des lois. Nous montrerons plus tard la foi que mérite cette assertion. Au reste, ce genre de preuve est le seul que pût offrir M. Littré, puisqu'il est positiviste.

M. Ernest Renan n'en apporte pas d'autres, et pour la même raison; seulement il est plus affirmatif. Après avoir avoué qu'on ne peut pas prouver l'impossibité du miracle, il écrit les lignes suivantes : « Depuis qu'il y a de l'être, tout ce qui s'est passé dans le monde des phénomènes a été le développement régulier des lois de l'être, lois qui ne constituent qu'un seul ordre de gouvernement, la nature soit physique, soit morale. Qui dit au-dessus ou au dehors de la nature dans l'ordre des faits dit une contradiction, comme qui dirait surdivin dans l'ordre des substances[1]. »

Ainsi, on ne peut affirmer un phénomène qui soit au-dessus de la nature, contraire à la nature, sans affirmer une chose contradictoire. Et cependant on ne peut prouver l'impossibilité de ce fait.

Nous ne comprenons pas bien comment ces affirmations échappent à la contradiction ou au moins à la témérité. Mais trouverons-nous quelque part une preuve, une raison qui permette de nier la possibilité d'une dérogation aux lois ordinaires, d'un phénomène contraire aux lois communes de la nature? Parcourez les livres des libres penseurs de nos jours, et vous ne trouverez pas une seule preuve autre que l'expérience prétendue. Spinosa a été plus loin ; il a démontré qu'aucun fait ne peut se produire contrairement aux lois de la nature, et il l'a démontré logique-

[1] *Études d'hist. relig.*, p. 206.

ment. Mais l'on connaît son principe. La nature est identifiée à Dieu, les forces de la nature ne sont autre chose que la puissance divine. La base est ruineuse, l'édifice croule donc de lui-même, sans qu'on ait besoin de le battre en brèche. On a répété souvent avec Voltaire que les lois naturelles sont mathématiques et par conséquent immuables, mais on n'a pas dit dans quel sens. Nous le dirons tout à l'heure.

Nous avons tenu à rapporter au long quelques textes de nos adversaires pour que leur pensée fût mieux connue et qu'on ne nous accusât pas d'avoir tronqué leur argumentation ou affaibli leurs raisons.

Mais nous ne devons pas nous contenter de faire ces citations et d'affirmer qu'elles ne prouvent rien; il faut établir notre thèse, et par là montrer que tout ce que l'on avance contre la possibilité d'un phénomène contraire aux lois de la nature ne vient pas d'une science plus haute, mais de l'ignorance ou de la témérité.

Nous voyons dans la nature les phénomènes se succéder régulièrement, sans déviation; les mêmes circonstances ramènent les mêmes effets; la pesanteur meut les astres dans leurs orbites suivant des conditions régulières; le jour succède à la nuit, les saisons aux saisons d'une manière si constante et si certaine, qu'on peut leur appliquer les lois immuables des nombres. Quelle en est la cause? Dieu sans doute. Mais la nature n'a-t-elle pas quelque part à ces merveilles? On ne peut le nier sans refuser toute action aux causes secondes. Il faut donc admettre que la nature agit selon des règles fixes et constantes. Or jusqu'où va cette immutabilité? Est-elle absolue, ou bien peut-elle subir quelque atteinte?

Pour nous, cette question n'est pas douteuse, et nous ne croyons pas qu'elle puisse l'être pour un homme qui pense. En effet, au point où nous en sommes, nous n'avons à considérer cette constance des lois naturelles, qu'en tant qu'elle provient de l'action des causes secondes. Mais répugne-t-il que les causes

secondes cessent de produire les mêmes effets dans les mêmes circonstances, ou qu'il s'en produise d'autres qui soient contraires aux lois suivant lesquelles ces causes agissent? Nulle substance finie n'existe par elle-même ; elle n'existe qu'en vertu de l'action divine ; les éléments de la matière sont contingents et ne sont que parce que Dieu les a créés et les conserve. Voilà ce qu'il faut reconnaître sous peine de nier la création, de tomber dans un dualisme absurde qui admet deux êtres éternels, et dans le panthéisme qui déifie la matière, confond le fini avec l'infini, le contingent avec le nécessaire, le relatif avec l'absolu. Il est donc évident que l'existence du monde n'est pas nécessaire, elle dépend de la volonté libre de Dieu ; Dieu était le maître de le tirer du néant ou de l'y laisser à jamais ; mais cette liberté, cette indépendance, est-elle enchaînée par la création ? S'il en était ainsi, Dieu cesserait d'être Dieu. Le monde est à lui comme l'œuvre à l'ouvrier ; et, comme il l'a créé librement avec ses forces et ses lois, il le conserve librement avec ses forces et ses lois. Il suit de cette vérité que l'énergie des causes créées ne se conserve et ne s'exerce que sous l'action libre de Dieu, elle ne se développe que de la manière et dans la mesure voulues librement par celui qui leur a donné et leur donne à chaque instant l'existence. Pour le nier, il faudrait nier le souverain domaine de Dieu sur tout ce qui existe ; il faudrait nier son indépendance absolue, il faudrait nier son existence. Mais alors comment ne pas admettre la possibilité d'un phénomène contraire aux lois connues de la nature ? Car ces lois ne sont que les effets produits par des causes nécessairement soumises à une volonté libre; elles doivent, comme telles, participer à la dépendance de leurs causes, et rien n'autorise à affirmer leur immutabilité absolue. J'entends l'incrédule me répondre que si Dieu est libre dans la création, il n'est pas libre de changer la nature des choses, et que si la créature n'existe pas nécessairement, dès qu'elle est, elle demande impérieusement ses propriétés, le développement et l'exercice de ses forces innées.

17

Si cette thèse était admise, ainsi formulée, le souverain domaine de Dieu sur la créature serait détruit, et son indépendance compromise. Quel philosophe vraiment digne de ce nom oserait aller jusque-là ? De même, il faudrait dire que la créature peut quelque chose sans le concours de la cause première ou que ce concours n'est pas libre. Or, nous avons établi qu'aucune cause seconde ne peut agir sans la coopération de Dieu; il faut donc rejeter cette opinion comme absolument fausse.

Mais examinons de plus près la question.

Vous dites : l'essence des corps, l'essence de leurs propriétés et de leurs forces exige qu'il ne se produise aucun effet en opposition avec les lois de la nature.

Nous ne sachions pas que jusqu'ici personne soit parvenu à déterminer avec évidence quelle est l'essence des corps. Nous connaissons des systèmes, des opinions, mais une doctrine certaine est encore à poser. Or, dans de telles conditions, il semblerait que la plus grande modération est commandée à tous ceux qui appuient leurs raisonnements sur une base si cachée, si peu solide.

Mais, quoi qu'il en soit, l'essence des éléments constitutifs des corps consistera, ou dans l'exercice actuel de leur énergie, ou dans une puissance qui ne passe en acte que sous une impulsion étrangère; en un mot : ou bien l'action est essentielle à la substance, ou bien seulement la puissance d'agir sous une impulsion donnée.

Dans la seconde hypothèse, il nous paraît clair qu'il peut exister dans le monde des effets qui ne suivent pas les lois qui le régissent, ou qui même y dérogent. Car pourquoi répugneraient-ils? Parce que, nous dit-on, la nature des choses, l'essence des causes secondes serait changée. Or rien de plus faux. En effet, l'essence des causes secondes consiste dans la puissance d'agir sous une impulsion étrangère; que l'on suspende, que l'on détourne, que l'on modifie cette impulsion, l'essence reste toujours la même, elle ne reçoit aucune atteinte. Vous en demandez la

raison, elle est facile à donner : comme la cause seconde n'agit que sous une impulsion étrangère, si l'effet de cette impulsion est détruit par une autre force, l'action de la cause seconde sera suspendue; s'il est seulement détourné et modifié, l'action de la cause seconde sera seulement détournée et modifiée, mais la puissance elle-même, la cause créée, reste intacte. Si donc Dieu veut, comme il en a le pouvoir, annuler, détourner, modifier l'effet de la force, qui dans le cours ordinaire des choses fait passer les causes secondes en acte, il se produira des phénomènes contraires aux lois de la nature, sans que l'essence des choses ait reçu la moindre atteinte, sans qu'aucun être créé ait perdu une seule de ses propriétés essentielles. Si donc l'essence des causes secondes est d'agir sous une impulsion étrangère, il ne répugne nullement qu'il existe un phénomène qui déroge aux lois qui régissent le monde.

Si au contraire l'on aime mieux dire que l'essence de la substance consiste dans l'activité en exercice, nous ne disputerons pas contre cette opinion, la plus favorable à nos adversaires. Eh bien, dans cette hypothèse elle-même, rien n'autorise à affirmer l'immutabilité absolue des lois de la nature. En effet, nulle cause n'opère que par le déploiement et l'application de ses forces; ainsi le feu brûle par l'application de sa force à un corps combustible. Mais s'il est un agent qui puisse opposer sa force à celle du feu, il diminuera, il modifiera, ou même annulera l'action du feu sur l'objet auquel elle était appliquée.

En vertu des lois de la pesanteur, une pierre laissée libre dans l'espace est attirée vers le centre de la terre; cependant l'effet de la force d'attraction peut être modifié par l'obstacle le plus faible, et la main d'un enfant suffira pour l'annuler entièrement. Et Dieu ne pourrait pas par lui-même, contrairement aux lois de l'attraction, tenir un corps pesant suspendu dans les airs ! N'est-il pas évident que Dieu dispose d'une force infinie, qu'il peut appliquer librement, quand il veut, comme il veut, dans la mesure qu'il veut ? Il peut donc l'opposer comme une force égale

et contraire aux forces de la nature et suspendre ainsi leur action. S'il veut l'opposer comme supérieure et contraire, il produira des phénomènes contraires aux lois de la nature. Certes, si l'on ne considère en Dieu que la puissance, personne, sans nier Dieu, ne pourra lui refuser le pouvoir d'opposer aux forces de la nature une force égale ou supérieure. Or de cette vérité il résulte que l'immutabilité des lois de la nature n'est pas absolue. Mais ces lois, dit-on, sont des lois mathématiques; or qui dit mathémathiques dit absolument immuables. Écartons l'équivoque, et la difficulté disparaîtra. Que signifie, en effet, cette expression : loi mathématique? On ne peut l'entendre que de deux manières : ou bien une loi mathématique est une loi dont les effets se reproduisent selon des proportions constantes, ou bien une loi mathématique est une loi nécessaire qu'on ne peut concevoir sujette à aucune variation. Le premier sens n'exclut pas la possibilité d'une modification, d'une suspension dans les lois de la nature; il en résulte seulement que si le cours des choses est laissé libre, s'il n'y survient aucune intervention étrangère, les phénomènes apparaîtront selon certaines règles qui répondent aux lois des nombres, et par conséquent la constance, l'immutabilité, n'est que conditionnelle.

Ainsi, dans ce sens, rien n'empêche la possibilité d'un phénomène contraire aux lois de la nature. Or, l'on ne peut admettre que ces lois soient mathématiques dans un sens plus strict et qui exclurait la possibilité d'une modification. Nous l'avons déjà montré; ajoutons un mot. Sans aucun doute les lois physiques suivent certaines proportions mathématiques; mais ces proportions sont-elles essentielles? L'attraction s'exerce en raison directe des masses et en raison inverse du carré des distances; n'aurait-elle pas pu suivre d'autres proportions? Qui pourra le démontrer? Nous ne craignons pas de le dire : personne. L'expérience, seul guide en cette matière, nous enseigne ce qui est, mais non ce qui pourrait être. Sur quoi donc se fondent les hommes qui affirment l'immutabilité absolue des lois de la na-

ture? Sur le besoin de nier ce que les hommes de tous les âges ont cru. A moins de nier la création, d'être panthéiste, nous ne voyons rien qui autorise à dire que la nature agit selon des lois nécessaires. Si Dieu a créé le monde librement, s'il lui a donné librement ses propriétés, son énergie, il les a données dans la mesure qu'il a voulu; il aurait pu donner plus ou moins, car il est le maître. Pour en revenir à la loi de l'attraction, Dieu n'aurait-il pas pu faire qu'au lieu de s'exercer en raison directe des masses et en raison inverse du carré des distances, elle agît en d'autres proportions? Encore une fois, où est la répugnance? L'idée de création, d'une part, l'idée de créateur indépendant et libre, de l'autre, proclament que ces lois auraient pu être différentes, et, par conséquent, qu'elles ne sont pas essentielles et absolument immuables. De ce que nous avons dit jusqu'ici, il suit que, si l'on considère la nature et ses lois, rien ne montre l'impossibilité d'un phénomène contraire à ces lois; mais n'y aurait-il aucune répugnance du côté de Dieu? C'est ce qu'il faut examiner maintenant.

IV

Il est inutile d'avertir que dans ce que nous allons dire nous supposerons l'existence d'un Dieu personnel et libre créateur; s'il en était autrement, nous devrions garder le silence. Il paraît surprenant que des hommes qui admettent la liberté de la création refusent au créateur le pouvoir de faire quelque chose qui déroge à un ordre qu'il a lui-même établi par un acte libre. Cependant il en est qui ne reculent pas devant une pareille inconséquence. Je n'en citerai que deux ou trois.

Commençons par le père de l'incrédulité moderne, Voltaire.

« Plusieurs physiciens, dit-il, soutiennent qu'il n'y a pas de miracles, et voici leurs arguments :

« Un miracle est la violation des lois mathématiques, divines, immuables, éternelles. Par ce seul exposé, un miracle est une contradiction dans les termes : une loi ne peut être à la fois immuable et violée. Mais une loi, leur dit-on, étant établie par Dieu même, ne peut-elle pas être suspendue par son auteur ? Ils ont la hardiesse de répondre que non, et qu'il est impossible que l'être infiniment sage ait fait des lois pour les violer. Il ne pouvait, disent-ils, déranger sa machine que pour la faire mieux aller ; or il est clair qu'étant Dieu, il a fait cette immense machine aussi bien qu'il l'a pu ; s'il avait vu qu'il y aurait quelque imperfection résultant de la nature de la matière, il y a pourvu dès le commencement ; ainsi il n'y changera jamais rien. » Et plus bas : « Dieu dirait donc : je n'ai pu parvenir par la fabrique de l'univers, par mes décrets divins, par mes lois éternelles, à remplir un certain dessein ; je vais changer mes éternelles idées, mes lois immuables, pour tâcher d'exécuter ce que je n'ai pu faire par elles. Ce serait un aveu de sa faiblesse et non de sa puissance ; ce serait, ce semble, en lui, la plus inconcevable contradiction[1]. » Quoique mises dans la bouche d'autrui, ces paroles expriment, chacun le sait, la pensée du philosophe du dix-huitième siècle. Écoutons maintenant un philosophe déiste du dix-neuvième :

« Il reste un point à examiner. Dieu, qui connaît tous les mouvements de la volonté, sans y coopérer d'une façon constante, intervient-il quelquefois dans les événements, en changeant, par amour pour nous, le cours des lois générales ? La réponse ne saurait être douteuse... Considérons la science : sur quoi repose-t-elle ? Sur la fixité des lois de la nature. Où tend-elle ? A l'immutabilité divine. Quelles sont chaque jour ses conquêtes ? La démonstration d'une loi nouvelle et d'une analogie nouvelle entre les lois déjà connues. Si nous ne savions pas à l'avance que la nature ne procède pas au hasard, nous ne penserions pas à raisonner, à expérimenter ; et si Dieu ne nous apparaissait

[1] Voltaire, *Dict. philos.*, art. Miracles.

comme une colonne lumineuse à l'extrémité de l'avenue de la science, comment pourrions-nous diriger notre route, mesurer nos progrès, fixer nos connaissances? Mais si l'unité, l'immutabilité, l'harmonie, dominent à ce point la science, comment pourrait-on introduire dans le monde qu'elle nous révèle une volonté capricieuse, des mouvements désordonnés, des dérogations perpétuelles à la loi, et comment pourrait-on se représenter en Dieu tous les mouvements de la passion humaine, la colère, la pitié, le repentir? Si de telles hypothèses étaient admises, tout ce que nous savons de Dieu et tout ce que nous savons du monde s'écroulerait[1]. » Ainsi, Dieu ne peut pas produire un phénomène contraire aux lois de la nature. Pourquoi? Parce que Dieu ne peut déroger à ses lois immuables sans que le changement apparaisse en lui, sans que sa sagesse et sa puissance soient compromises.

Nous ne parlerons plus des lois de la nature : nous avons dit dans quel sens et jusqu'où elles sont immuables. Mais nous devons montrer que ni l'immutabilité ni la sagesse de Dieu ne souffrent dans l'hypothèse d'un phénomène contraire aux lois de la nature.

Quand on affirme que la puissance divine est compromise par le miracle, on part de deux hypothèses : la première, que Dieu a voulu faire le monde le plus parfait possible, mais qu'il ne l'a pas pu, puisqu'il introduit une modification dans son œuvre; la seconde, qu'il s'est proposé une fin à laquelle il avait voulu parvenir par les lois ordinaires, mais qu'il l'a voulu sans succès. Or la première hypothèse, c'est l'optimisme, doctrine fausse et pernicieuse, dont la réfutation, par Fénelon, sera plus tard résumée par un de mes collaborateurs. Quant à la seconde, nous ne voyons aucune raison qui lui donne la plus petite valeur. C'est une affirmation comme nous sommes habitués à en trouver dans la bouche des ennemis de la religion. Il est vrai que Dieu, en créant

[1] M. J. Simon, *Relig. nat.*, 3e édit., p. 247-8.

le monde, s'est proposé une fin à laquelle il a subordonné la nature entière; toutes les forces qu'il lui a données agissent suivant des lois établies par lui, et, par leurs actions liées et combinées entre elles, exécutent ses éternels et immuables desseins.

Mais, outre la fin générale à laquelle doivent tendre toutes les créatures, outre les fins particulières de chacune d'elles, fins nécessaires dans l'hypothèse de la création, Dieu ne peut-il pas en vouloir une autre spéciale, parallèle, libre même, conséquemment à la création? Sa puissance s'est-elle épuisée en tirant le monde du néant? Sa science ne peut-elle connaître un autre objet digne de son amour, sa volonté se proposer une autre fin qu'elle puisse atteindre? Sa sagesse ne peut-elle trouver les moyens d'y parvenir? Qui pourra le nier, sans nier Dieu lui-même? Nous avons donc le droit de conclure que la sagesse de Dieu est hors de cause, qu'il n'est pas convaincu de faiblesse, parce qu'il n'atteint pas, par les lois ordinaires de la nature, certaines fins particulières auxquelles l'ordre du monde n'est pas rattaché.

Quant à l'immutabilité divine, elle n'est pas plus difficile à sauver dans la question du miracle que dans celle de la création. Il nous semble que cette difficulté, que le rationalisme contemporain exagère avec tant de complaisance, ne devrait être proposée que par ceux qui refusent à Dieu le pouvoir de rien produire hors de lui. Dieu, en effet, existe de toute éternité, être infini, personnel, vivant et libre ; de toute éternité il connaît non-seulement ce qui est ou sera dans le monde, mais encore ce qui est possible, ou ce qui existerait s'il le voulait ; il connaît tout de la manière la plus parfaite, la plus précise, la plus distincte. Pour le nier, il faut, ou bien dire que la connaissance n'est pas une perfection, ce qui révolte la raison comme le bon sens, ou refuser quelque perfection à l'infini, ce qui est contradictoire dans les termes, puisque c'est le déclarer fini et introduire en lui la limite. Mais la multiplicité des actes répugne en Dieu, qui est simple en même temps qu'il est infini et parce qu'il est infini. Il faut donc admettre qu'il embrasse tous les objets dans le même

acte de son intelligence; que le même regard atteint tout, comprend tout, distingue tout, pénètre tout. L'analyse la plus simple et la plus claire conduit nécessairement à cette affirmation. Si le comment est sujet à des difficultés, la chose ne s'en impose pas moins par son évidence.

Or, si Dieu, par un acte unique et éternel, peut connaître et connaît tout; par un acte unique aussi et éternel de sa volonté, il veut de toute éternité ce qui doit apparaître dans le temps; car la multiplicité et la succession dans sa volonté ne sont pas moins contraires à sa nature que la multiplicité dans son intelligence.

Si donc il veut produire dans le temps un phénomène contraire aux lois de la nature, il ne le produit pas par un acte postérieur et contraire à celui qui a créé le monde et ses lois, mais bien par le même acte unique et éternel, qui, en même temps établit la loi et pose l'exception : c'est la doctrine de Malebranche, sur lequel, cependant, on s'appuie pour nier la possibilité du miracle. « Lorsque Dieu, dit-il, fait un miracle, et qu'il n'agit pas en conséquence des lois qui nous sont connues, je prétends, ou que Dieu agit en conséquence d'autres lois qui nous sont inconnues, ou que ce qu'il fait alors, il y est déterminé par certaines circonstances qu'il a eues en vue de toute éternité, en formant cet acte simple, solennel, invariable, qui renferme et les lois générales de sa providence ordinaire, et encore les exceptions de ces mêmes lois [1]. »

Saint Thomas avait dit avant lui : « Il faut dire que Dieu ne change pas de volonté, lorsqu'il agit contre les lois de la nature : car de toute éternité il a prévu et voulu ce qu'il fait dans le temps. Il a donc établi le cours de la nature de telle sorte, qu'il a préordonné dans sa volonté éternelle que quelquefois il agirait en dehors de ses lois [2]. »

[1] *Entret. sur la métaph.*, VIII.
[2] St. Th., *de Potentia*, q. VI, a. 1, ad. 6, *et alibi sæpius*.

Cette doctrine a été depuis saint Thomas celle de tous les théologiens et des philosophes dignes de ce nom, comme avant lui elle avait été celle des docteurs et des Pères. Nous ne citerons que saint Augustin, respecté et admiré par les rationalistes eux-mêmes. « En Dieu, dit ce grand homme, toutes choses sont ordonnées et immuables, et il ne fait rien sur un plan nouveau, dont il n'a pas prévu l'existence de toute éternité. Mais, dans la succession à laquelle est assujettie la créature qu'il gouverne d'une manière admirable, bien que lui-même ne soit pas entraîné dans le mouvement du temps, on dit qu'il fait, comme par un acte nouveau de sa volonté, ce qu'il a disposé dans l'immutabilité de ses profonds desseins [1]. »

Ainsi ont pensé, ainsi ont parlé les plus grands génies de l'humanité. Et ne croyons pas qu'ils aient parlé légèrement, ou ignoré les difficultés; non, ils ont longtemps et profondément réfléchi, ils ont tout examiné et tout pesé. Aussi l'incrédulité moderne n'a-t-elle pas soulevé une seule objection, qu'on ne retrouve dans leurs écrits, présentée dans toute sa force, et cependant résolue avec toute la solidité et la clarté désirables [2]. A leur suite, nous ne craignons pas de nous égarer, et nous disons avec confiance que Dieu peut, sans préjudice de son immutabilité, produire des phénomènes contraires aux lois générales qu'il a établies lui-même. Nous avouons que le comment est difficile à comprendre; mais, encore une fois, a-t-on le droit de rejeter une vérité démontrée, parce qu'on ne peut pas comprendre l'ensemble de ses rapports? Que les rationalistes nous expliquent le mode de la création, et tout sera dit; car leur explication vaudra aussi pour la question qui nous occupe.

De tout ce qui précède, nous sommes en droit de conclure la possibilité du miracle, ou d'un phénomène supérieur et contraire aux lois de la nature. En effet, nous avons montré, d'une

[1] Aug. *in Psalm.* 105.

[2] Voyez S. Th., *de Potentia*, q. VI et *Summ.*, 1 p., q. 105. *Cont. gent.*, liv. III, ch. XCXIX.

part, que ni le monde créé, ni son essence, ni ses lois ne répugnent à cette possibilité, et de l'autre nous avons établi que l'idée même d'un Dieu créateur, libre, personnel et indépendant, demande qu'il puisse, sans porter atteinte à sa sagesse et à son immutabilité, produire des phénomènes indépendants des créatures et contraires aux lois qui les régissent.

Cette vérité est si conforme aux lumières naturelles de la raison humaine, que les hommes de tous les temps et de tous les pays ont cru au miracle. Protester contre cette foi universelle, comme le font nos incrédules modernes, c'est faire injure à l'humanité entière, sans pour cela faire preuve d'une science exceptionnelle. Aussi Jean-Jacques, si peu favorable à l'existence du miracle, s'indignait contre ceux qui en niaient la possibilité, et écrivait les lignes suivantes : « Dieu peut-il faire des miracles, c'est-à-dire peut-il déroger aux lois qu'il a établies ? Cette question sérieusement traitée serait impie, si elle n'était absurde. Ce serait faire trop d'honneur à celui qui la résoudrait négativement que de le punir; il suffirait de l'enfermer. Mais aussi quel homme a jamais douté que Dieu pût faire des miracles ? Il fallait être Hébreu, pour demander si Dieu pouvait dresser des tables dans le désert [1]. »

Aujourd'hui les Hébreux sont bien nombreux parmi nous; que dirait le philosophe de Genève s'il reparaissait dans notre France ?

[1] Rousseau, 3e lettre de la montagne.

H. Taupin.

BIBLIOGRAPHIE

DE LA CROYANCE DUE A L'ÉVANGILE, par M. H. WALLON,
Paris, Adrien Le Clere, 1858.

Deux *Revues* [1], d'un esprit bien différent, ont déjà rendu compte du livre dont nous entreprenons l'analyse. Le mérite vrai de cet ouvrage, à une époque où l'on en publie tant d'autres qui n'ont que celui de la renommée, nous a engagé à le faire connaître nous-mêmes aux lecteurs de nos *Études*. Si les défenseurs de la vérité doivent trouver quelque part l'hommage sympathique de ceux qui l'aiment, n'est-ce pas dans ce recueil, consacré à la dégager des ombres dont on veut l'entourer au nom de la science, et appliqué, dans un labeur persévérant et sans éclat, à lui préparer un pacifique triomphe?

La Croyance due à l'Évangile n'est pas l'œuvre d'un écrivain qui débute dans les études scripturaires. M. Wallon, membre de l'Institut et professeur d'histoire moderne à la Faculté des Lettres de Paris, semble avoir consacré depuis longtemps à la sainte Écriture, comme à son étude de prédilection, les instants laissés libres par les obligations de son enseignement et ses relations d'érudit.

Des recherches savantes sur l'Ancien Testament, qui parurent sous ce titre modeste : *La sainte Bible résumée dans son histoire et dans ses enseignements;* une traduction des Saints Évangiles, tirée de Bossuet; les Épîtres et les Évangiles de l'année annotés selon l'esprit et quelquefois le texte du même auteur, l'avaient disposé, par la double préparation de la science et de la méditation religieuse, à l'ouvrage important qu'il

[1] Le *Correspondant*, 25 août 1858, revue critique, par M. Fr. Lenormant; la *Revue germanique*, 31 juillet 1858, chronique parisienne, par M. A. Nefftzer.

publie aujourd'hui sur les écrits évangéliques. Dès la première page de l'avertissement, on reconnaît un auteur digne de toute confiance ; on sent une main respectueuse et ferme qui touche aux monuments de la révélation comme à l'œuvre de Dieu, et en aborde la défense avec cette manière franche et assurée dont la vérité seule a le secret.

Le livre de M. Wallon comprend deux parties : l'authenticité du texte des Évangiles et la vérité du récit. Une exposition succincte, mais remarquable de clarté, justifie l'opportunité du plan ; une conclusion résume les conséquences de tout l'ouvrage. Nous nous proposons, pour faire connaître son travail, de suivre l'auteur avec toute l'application que comportera la brièveté d'un compte rendu.

Dans son exposition, M. Wallon n'a qu'un but : ramener la controverse rationaliste à la question du fait historique de la révélation qu'elle s'efforce en vain de décliner. C'est la justification de sa méthode de démonstration. Et la matière controversée, et le courant de la controverse, tout nous rappelle à l'examen d'un fait. D'abord, le sujet même du débat ; car, enfin, de quoi s'agit-il dans ces discussions religieuses auxquelles tout le monde savant veut prendre part? De décider si la philosophie rationaliste suffit à l'humanité pour la conduire à sa fin dernière, ou bien s'il faut nécessairement recourir à un ordre supérieur de religion reposant sur une révélation positive et immédiate de Dieu. Réduite à ces termes, la question peut bien quelque temps rester sur le terrain d'une discussion spéculative, dans laquelle, après avoir démontré l'impuissance de la philosophie « à régler seule et souverainement les rapports de l'homme avec Dieu, » on conclura à la nécessité d'une religion descendue d'une sphère plus haute et appuyée sur des fondements plus solides. M. Wallon a nettement développé, en quelques pages, cette sorte de démonstration *à priori*. Nous n'y avons désiré qu'une chose, c'est une distinction plus précise de la nécessité morale de la révélation d'avec sa nécessité absolue. Sans doute, dirons-nous avec lui, *il faut* au-dessus de la mobile philosophie humaine *une religion vraie*, immuablement fixée par Dieu même ; mais gardons-nous de penser que cette manière de parler : *il faut*, puisse jamais constituer pour Dieu une obligation absolue de providence fondée sur la radicale impuissance de l'esprit humain. Une telle proposition serait la destruction même de l'ordre surnaturel dont on veut démontrer l'établissement. Cela bien entendu, nous dirons volontiers avec l'auteur que la question ramenée là passe du domaine de la philosophie dans celui de l'histoire, et il ne s'agit plus que de constater s'il a plu à Dieu de dispenser à l'humanité le bienfait d'une révélation positive et immé-

diate. Le fait établi, tout débat doit se clore. M. Renan lui-même ne recule point devant cet aveu, en l'assaisonnant, il est vrai, d'une inconséquence, quand il dit, dans la préface de ses Études d'histoire religieuse : « La question *fondamentale* sur laquelle doit rouler la discussion religieuse, c'est-à dire *la question du fait de la révélation et du surnaturel*, je ne la touche jamais. »

C'est d'ailleurs autour du fait que s'agitent les écoles rationalistes allemande et française. Discuter les origines du christianisme, obscurcir les témoignages sur lesquels il s'appuie, voilà le cercle d'où ne sort point notre moderne exégèse. Dans leurs mille variations et leurs mutuels anathèmes, le système de l'interprétation naturaliste et celui des mythologues reviennent toujours, l'un à nier que le fait soit un prodige, et l'autre que le prodige soit un fait. M. Wallon résume l'histoire de ces deux écoles : il rappelle en peu de mots les décadences de la première, les bonnes fortunes de la seconde, aujourd'hui déguisée parmi nous sous le nom candide d'*interprétation légendaire* [1]. Supposer « aux origines de chaque histoire toute une période où l'esprit humain crée comme instinctivement le merveilleux, où la pensée se traduit en symbole, où les idées prennent du corps, » tel est, selon les termes de M. Wallon, le principe de l'interprétation mythique. Ce n'est pas ici le lieu d'en discuter la vérité, mais d'observer que l'erreur capitale des mythologues, c'est d'avoir appliqué ce système à la sainte Écriture elle-même. Erreur capitale au point de vue de la critique comme au point de vue religieux; car, « si la fable domine, ajoute le savant académicien, dans la plupart des traditions primitives, s'ensuit-il que dans aucune la vérité ne soit gardée? Je conclurais bien plus sûrement, pour les raisons exposées ci-dessus (à l'appui de la nécessité d'une révélation), qu'elle doit être quelque part, quand il s'agit des fondements de la religion parmi les hommes. Mais, tout inexcusable qu'ait pu être un tel procédé à l'égard de l'Ancien Testament, il devient inique ou ridicule, quand on essaye de l'appliquer au Nouveau. » M. Wallon sait en peu de mots rendre évidentes l'injustice et la puérilité d'un pareil système. Quoi de plus injuste, en effet, que de proposer une interprétation mythologique pour un ensemble de faits qui se sont passés au grand jour d'une époque dont aucune voix, aucun mouvement social de quelque importance, aucune trame politique même ne nous sont inconnus? pour un ensemble de faits dont les premières péripéties ont eu pour résultat irrécusable la transformation du monde ?

[1] *Étud., d'hist. relig.*, par Ernest Renan. Les Hist. crit. de Jés.

Ce qu'une « spirituelle fantaisie a fait pour la révolution française, le pouvait-on faire plus sérieusement pour une histoire qui se passe pendant les règnes d'Auguste et de Tibère?... Il est vrai, continue l'auteur, qu'on ne nie pas précisément que Jésus-Christ ait existé; mais, son existence admise, on supprime à peu près tout le reste, et son histoire n'est plus qu'une légende où la critique reste libre de distinguer, selon son bon plaisir, ce qui est à prendre ou à laisser. » Le procédé avait certes lieu de surprendre et de paraître contraire à la fois et à une saine critique et à la conscience elle-même. D'autre part, reconnaître le personnage dans sa réalité divine, c'était admettre ce que de parti pris on voulait écarter, c'est-à-dire le fait surnaturel; il fut donc besoin de chercher une base pour appuyer la témérité du système; on n'en trouva pas de plus heureuse que de nier l'authenticité des témoignages sur lesquels repose la foi catholique. L'évangéliste dépouillé de son autorité de témoin, son œuvre n'était plus que ce qu'on voudrait y voir: un souvenir devenant mythe ou légende dans le creuset d'une imagination orientale, excitée par l'exagération des traditions populaires et le coup d'œil magique d'une grande figure aperçue dans le lointain de deux siècles au moins. Ce sont donc les apôtres et leurs disciples qu'on veut à tout prix mettre hors de cause. Telle fut la tactique de Strauss, qui avouait lui-même sans détour la puissance que le témoignage apostolique donnerait aux arguments des orthodoxes, et cette tactique est universellement adoptée par ceux qui le suivent avec la prétention de le dépasser. Ce n'est donc pas sans raison que M. Wallon, dans son exposition, s'est borné à citer Strauss comme notre principal adversaire. Non, et la *Revue Germanique* se trompe dans l'examen si peu bienveillant qu'elle a fait du livre que nous étudions, non, la question n'a point encore été radicalement déplacée, tant en Allemagne qu'en France, par les mythologues ou les légendaires plus récents. Ce n'est pas pourtant que les esprits soient demeurés stationnaires au delà du Rhin; la consistance n'appartient qu'à la vérité. Nous le reconnaissons même avec la joie de l'espérance, le mouvement réactionnaire qu'on devait attendre après les déplorables abus de la critique ramène peu à peu le flot de la science aux pieds de la vérité si longtemps combattue. Mais l'attaque, jusque dans ses coups affaiblis, porte encore son ancien caractère: la négation de l'authenticité des témoins. A ce point de vue, la question n'a pas fait un pas, et nous pourrions opposer la *Revue Germanique* à elle-même en lui montrant que cette conclusion ressort évidemment du compte rendu si plein d'éloges qu'elle fait des leçons sur saint Paul de M. Baur de

Tubingue. Il est donc constant que M. Wallon s'est placé au point toujours actuel de la discussion. « L'importance du livre de Strauss, disait Tholuck, consiste en ce qu'il a réuni en un tout, sur un seul point, avec assurance, force et habileté, tous les éléments de l'esprit contemporain qui sont contraires au christianisme. » M. Wallon a pu justement ajouter à ce témoignage et dire : « Le livre de Strauss résume, complète et *domine* encore toute l'exégèse présente. » Nous croyons sans aucun doute notre savant auteur fort au courant de ce que l'hétérodoxie allemande, pour parler avec la *Revue Germanique*, professe depuis vingt ans; son ouvrage seul en est la démonstration ; et, quand il n'eût point usé de ces connaissances, il pourrait néanmoins « se vanter encore d'avoir réfuté l'Allemagne. » Lorsque la *Revue Germanique* nous dit avec un étonnement de bonne volonté, que « plus elle y réfléchit, plus elle est confondue de la témérité qui subordonne l'enseignement de la foi à la solution hasardeuse d'un problème historique, » pourra-t-elle ne pas nous faire assez clairement entendre que c'est justement ce grand problème du fait de la révélation qui l'inquiète et dont elle ne cesse de reculer à ses propres yeux la solution. Strauss était plus logique quand il posait en principe qu'une partie capitale de tout document religieux étant une histoire sacrée, c'est-à-dire une série d'événements où la Divinité intervient dans l'humanité sans intermédiaire, il fallait s'en prendre à ces faits eux-mêmes. M. Wallon aura donc, avec Strauss, convaincu d'erreur tout le rationalisme moderne, s'il démontre, comme il se le propose en terminant cette exposition, qu'il faut croire ce que disent les Évangiles, comme il faut croire ce qu'ils sont suivant le témoignage de tous les temps chrétiens ; et il aura établi tout ensemble et l'authenticité et la véracité de ces monuments sacrés.

La première partie du livre de M. Wallon est distribuée en six chapitres, dont l'ordonnance s'enchaîne et se soutient avec une parfaite unité. La marche d'une démonstration, d'elle-même assez aride, y est conduite avec tant de facilité et d'intérêt; les preuves s'y développent avec une progression si heureusement ménagée, que l'esprit du lecteur, toujours soutenu et mieux éclairé à mesure qu'il avance, se repose au terme, dans la paix d'une conviction qui ne laisse place à aucun doute sérieux. C'est une argumentation fortement conçue et exécutée avec un rare talent. On peut la ramener à l'ordre des arguments extrinsèques, exposés dans le premier chapitre, et des preuves intrinsèques, auxquelles les cinq autres sont consacrés.

Dans ce premier chapitre, M. Wallon a donc réuni, en discutant leur valeur, les principaux témoignages rendus à l'Évangile dans les trois

premiers siècles de notre ère, par les Pères de l'Église, les hérétiques et les païens. Les écrits qui, dans l'ordre des temps, suivent de plus près le Nouveau Testament, sont dus à quelques disciples des Apôtres, saint Barnabé, Hermas, saint Clément Romain, saint Ignace, saint Polycarpe, connus sous le nom de Pères apostoliques. Mais déjà l'auteur se trouve en face d'une authenticité contestée, celle de ces monuments eux-mêmes, dont il veut faire usage. M. Wallon en aborde la discussion. Après avoir examiné les témoignages relatifs à la lettre de saint Barnabé et au livre du *Pasteur*, il ajoute : « L'épître de Barnabas et le *Pasteur* d'Hermas, malgré les témoignages et les raisons qui les défendent, peuvent donc bien n'être pas de ceux auxquels ils auraient été rapportés par une sorte de confusion l'un et l'autre [1]. » Nous comprenons parfaitement qu'après tout cette authenticité n'est pas nécessaire à la thèse ici défendue, et qu'il suffit à M. Wallon d'avoir fixé sur des preuves certaines l'existence de ces deux monuments à la fin du premier siècle ou au commencement du second. Cependant, puisque la question de l'authenticité a dû être agitée par l'auteur, qu'il nous soit permis de dire que nous n'oserions admettre sa conclusion dans toute sa généralité. Ce n'est pas que nous reconnaissions à l'un et à l'autre de ces documents la même certitude; même après G. Rosenmüller [2], on peut encore sérieusement mettre en doute l'authenticité de la lettre de saint Barnabé ; mais il nous semble que, nonobstant le fragment du canon des Écritures, publié par Muratori dans les *Antiquités du moyen âge*, l'opinion qui attribue le livre du *Pasteur* au disciple de saint Paul ne saurait encore être absolument mise hors de cause ; et l'on pourrait regretter que M. Wallon ait écarté de la discussion l'autorité de Bianchini et les arguments qu'il apporte dans ses notes sur Anastase à l'appui de ce sentiment.

L'authenticité des deux épîtres de saint Clément, des lettres de saint Ignace et de celle de saint Polycarpe ne souffre point autant de difficultés. M. Wallon l'établit en peu de mots. Saint Justin surtout, puis saint Irénée, Clément d'Alexandrie, Tertullien, sont tour à tour invoqués. Enfin l'auteur tire un heureux parti de la collation des manuscrits évangéliques faite par Origène, œuvre qui montre à elle seule que depuis longtemps déjà les Évangiles étaient conservés dans leur intégrité. A ce concert de l'orthodoxie des premiers siècles, M. Wallon ajoute les témoignages de l'hérésie : « Dès les temps apostoliques, l'hérésie s'était intro-

[1] Part. I, c. I, p. 24.
[2] *Hist. interpret. lib. sacr.*, part. I.

duite dans l'Église comme pour servir tout à la fois à confirmer la prophétie du Sauveur et à garantir l'authenticité de sa parole. Un livre supposé par les orthodoxes n'aurait pas été mieux reçu des hérétiques qu'un livre supposé par les hérétiques ne l'eût été des orthodoxes. Or les témoignages qui nous restent de la part des hérétiques des premiers temps montrent que les Évangiles étaient généralement reconnus par eux comme par l'Église. « Que, si l'on veut un complément de preuves, il faut aller jusqu'aux païens. » C'est de Celse qu'on invoque surtout le témoignage. L'auteur, on le comprend, n'a pu consacrer de longues pages à l'exposition de ces autorités empruntées aux écrivains profanes. Nous renverrons ceux de nos lecteurs qui voudraient compléter cette information au travail du R. P. J. Tailhan, publié dans le premier volume de nos *Études*, sous ce titre : *L'authenticité des Évangiles et les philosophes païens aux quatre premiers siècles de l'Église*[1].

Tel est le résumé rapide de ces preuves extrinsèques discutées dans le premier chapitre de la *Croyance due à l'Évangile.* L'auteur aborde ensuite les critères internes; et c'est là surtout que son argumentation est une, méthodique, démonstrative.

M. Wallon part de ce principe incontestable : pour ruiner tous les systèmes hostiles à l'authenticité des Évangiles, il suffit d'un témoin véridique parmi les évangélistes. Saint Luc est choisi de préférence comme ayant renfermé, dans son récit inspiré, la plus longue période historique de la vie de Jésus-Christ. Saint Luc entraîne d'ailleurs, comme on le démontrera, l'authenticité de saint Matthieu et de saint Marc; quant à saint Jean, si son analogie avec les autres écrivains sacrés qui le précèdent ne le vengeait de toute attaque, il serait facile de prouver qu'il se suffit à lui-même. Or qu'est-ce que l'Évangile de saint Luc? La première partie d'une histoire dont les Actes des Apôtres forment la suite. L'auteur lui-même des Actes le déclare en commençant ce livre. Que cet auteur s'appelle ou non saint Luc, c'est ce qu'on établira plus tard; ce qu'il importe de constater, c'est qu'il est en même temps l'auteur de l'Évangile. Ce fait admis, le critique avancera d'un pas encore pour établir que l'écrivain des Actes est contemporain et disciple de saint Paul; la comparaison de son livre avec les épîtres de l'Apôtre en fournira la démonstration. D'où il suit

[1] Le R. P. Tailhan se disposait à continuer ses travaux sur l'authenticité des Evangiles, et, comme il l'avait promis lui-même, à exposer dans une suite d'articles tous les témoignages traditionnels, quand il dut quitter la France, par ordre des supérieurs, pour aller occuper dans l'université de Québec la chaire de philosophie.

que, si les épîtres de saint Paul sont authentiques, l'Évangile de saint Luc est authentique, et partant les trois autres. Il ne restera plus qu'à prouver l'intégrité du texte actuel pour qu'on puisse déduire ce qui est en cause : les Évangiles, tels que nous les avons au dix-neuvième siècle, sont authentiques ; et dès lors il faut conclure avec Strauss contre son propre système : le fait de la révélation est démontré. On le voit, toute l'argumentation de M. Wallon repose sur l'authenticité des épîtres de saint Paul ; et c'est là une heureuse position choisie par le savant auteur ; car rien n'est moins contesté, parce que rien n'est moins contestable que ces monuments qui portent si bien le caractère de l'homme et de son temps. Et quand il serait vrai, comme s'efforce de le prouver M. Baur, qu'il ne reste d'authentiques que les épîtres aux Galates, aux Corinthiens et aux Romains, elles seules suffiraient abondamment à établir l'authenticité des Actes. On peut en effet parcourir le résumé des concordances empruntées au docteur Paley par M. Wallon, chap. III, p. 105, on verra que le plus grand nombre est justement tiré des épîtres respectées par le professeur de Tubingue. Mais nous préférons renvoyer M. Baur lui-même au chapitre II de la *Croyance due à l'Évangile*, où, en quelques pages, notre auteur a solidement établi l'authenticité des épîtres de saint Paul. Ces documents vengés servent d'appui à l'authenticité des Actes, dont la démonstration fait l'objet d'un nouveau chapitre. A ce point de la controverse, la cause paraîtrait déjà finie, puisque, dans l'auteur des Actes des Apôtres, nous avons en même temps un évangéliste, témoin irrécusable des faits qu'il raconte. Cette discussion nouvelle nous a permis d'admirer une érudition aussi solide qu'elle est judicieuse et tout à la fois réservée dans la critique. Les monuments historiques ne s'inventent pas plus qu'il n'est permis de les dénaturer pour les mettre au service d'un système préconçu ; les juger d'après eux-mêmes, c'est la méthode du savant consciencieux qui cherche la vérité et non pas le triomphe de ses idées. M. Wallon n'en suit pas d'autre. Cependant l'authenticité de l'Évangile de saint Luc ne se borne pas à faire évanouir l'idée mythique ou même légendaire, elle peut encore servir de fondement à l'authenticité des écri de saint Matthieu et de saint Marc. La *Revue Germanique*, dans l'article cité, trouvant *malséant* qu'on fît dépendre le christianisme d'une question de chronologie, ajoutait : « L'important, ce nous semble, ce sont les écrits, et non leurs auteurs. Ces maximes si simples et si souveraines, qui résument la loi et les prophètes, faut-il absolument, pour qu'elles subsistent, que ce soit un apôtre qui les ait rédigées ? » L'esprit de nos adversaires se trahit dans chaque trait de plume : tout

ce qui se rapproche de la question de fait et la peut appuyer leur inspire un effroi qu'ils dissimulent sous une apparente indignation. Oui, assurément, ici l'auteur importe ; non pas, il est vrai, quant à son nom, mais quant à son caractère. Ce qui est seul en cause dans ce débat, c'est le *témoignage apostolique*. « L'authenticité de l'Évangile de saint Luc, dit M. Wallon en abordant cette autre partie de son travail, prouve celle des évangiles de saint Matthieu et de saint Marc, s'il est prouvé que ces deux évangiles soient antérieurs à celui de saint Luc : car, s'il est établi par là qu'ils sont des temps apostoliques, il est sans aucun intérêt, comme il est sans raison, de les dénier davantage aux deux auteurs que désigne la tradition constante de l'Église. Or, non-seulement la tradition, mais l'examen et le rapprochement des trois livres, témoignages et raisons intrinsèques, tout conduit à ce résultat. » Nous ne pouvons suivre M. Wallon dans l'examen comparé qu'il fait des trois textes évangéliques pour établir leur dépendance chronologique. Cette savante collation est enrichie de questions de détails du plus haut intérêt pour l'érudition sacrée. Telle est entre autres l'étude du texte primitif de saint Matthieu. L'auteur y expose et discute les raisons qui appuient la double hypothèse du texte grec et du texte hébreu. Bien que M. Wallon n'admette point la première, il nous a paru toutefois lui avoir supposé une importance que nous ne saurions lui reconnaître. Parmi les raisons qu'il en apporte, il en est une qui ne nous semble pas susceptible de soutenir une discussion sérieuse et qu'il a empruntée à Hug : « Les passages de l'Ancien Testament, dit-il, ne sont point tirés des Septante, comme un traducteur grec l'eût fait, sans doute, mais librement traduits, et dans une forme qui s'adapte à la suite des idées. » Cependant, d'après le P. Patrizzi, qui a soigneusement collationné les textes de saint Matthieu pris de l'Ancien Testament, sur seize qui sont traduits littéralement, douze sont empruntés mot pour mot aux Septante [1]. Et de fait, Hug n'en avait cité que quatre, les seuls sans doute qui répondaient à son système [2]. Mais, on le voit, ce désaccord que nous ne proposons ici qu'avec tout le respect dû à l'auteur et à son œuvre, ne touche en aucune sorte à la question fondamentale, celle de l'ordre chronologique à établir entre les trois premiers évangélistes. M. Wallon la discute et la résout avec une vigueur d'argumentation qui doit, à notre avis, exclure tous les doutes. Reste saint Jean, dont l'évangile occupe tout le chapitre cinquième. L'objet

[1] *Patritii, de Evang. Friburg,* MDCCCLIII, lib. I, c. I, q. VI, n. 83.
[2] *De la Croyance due à l'Évangile,* part. I, c. IV, p 157, note I.

que s'est proposé le disciple bien-aimé en racontant aussi la vie de Jésus-Christ et le caractère particulier de son récit suffisent pour démontrer qu'il n'écrivit qu'après les premiers évangélistes. Il omet plusieurs des faits racontés par ceux qui l'ont précédé, et ne s'applique, dans les prodiges et les discours qu'il nous a lui-même conservés, qu'à faire ressortir la divinité de son Maître. M. Wallon pense que l'évangile de saint Jean a dû être publié dans la dernière année du règne de Domitien.

Saint Matthieu, saint Marc, saint Luc et saint Jean, voilà donc quatre témoins qui n'ont dit que ce qu'ils avaient vu, entendu, touché de leurs mains [1] ; mais leurs écrits sont-ils bien ceux qui sont parvenus jusqu'à nous? C'est la dernière thèse à établir pour couronner la preuve de l'authenticité considérée en elle-même. Il est d'abord certain que, chez les premiers Pères de l'Église, le texte évangélique était considéré comme une lettre sacrée, et que dès le deuxième siècle on le trouve fixé dans sa forme dernière. Dira-t-on que ce fut l'objet d'une convention, comme le veulent Eichhorn et les autres, et le résultat d'un travail accompli sur des manuscrits différents? Mais comment expliquer qu'aucune voix ne s'éleva, soit parmi les orthodoxes, soit parmi les hérétiques, pour réclamer contre une pareille transformation laissée à l'arbitraire de quelques compilateurs? Ne serait-on pas aussi en droit de s'étonner que, parmi tant de monuments que le temps nous a conservés, on ne puisse retrouver aucun de ces manuscrits originaux? On ne peut d'ailleurs invoquer les apocryphes, qui, dès l'origine furent reconnus et méprisés comme tels. Cependant, comme l'intégrité générale du texte évangélique laisse encore place à quelques objections de détails, M. Wallon ne recule point devant le minutieux examen qu'elles réclament. La doxologie qu'on lisait jadis en saint Matthieu à la suite de l'Oraison dominicale, les deux premiers chapitres du même évangéliste ; l'apparition de l'ange consolateur au jardin, dans saint Luc (XXII, 43, 44) ; dans saint Jean, l'histoire de la femme pécheresse (VIII, 1-11), sont successivement discutés avec la critique la plus sincère et la plus savante. Ainsi s'achève cette première partie. Non-seulement les écrits évangéliques sont authentiques, mais ils le sont tels que l'Église nous les a transmis. Dès lors, le système rationaliste est ruiné par la base : on voulait des témoins, nous en avons d'irrécusables. Il faut les croire ou les accuser d'imposture. Ont-ils dit vrai? ont-ils dit faux? Telle est la question qui va faire l'objet de la deuxième

[1] I Epist. Joan., c. I, v. 1. — Luc, c. I, v. 2.

partie du livre de M. Wallon. Sans doute, elle n'est que secondaire dans le débat sur l'authenticité des Évangiles, et nos adversaires ne l'y ont fait entrer que faute de meilleurs arguments. Mais, si elle est sans intérêt capital pour eux, il n'en est pas ainsi aux yeux du catholique. Ici c'est encore le dogme qui est mis en question, c'est ce qu'on pourrait appeler le *fait dogmatique* sur lequel repose notre sainte religion : et, pour parler avec M. Wallon, « au point de vue du docteur Strauss et de ses adeptes, peu importe que les Évangiles contiennent quelques erreurs, s'ils sont authentiques; pour nous, peu importerait qu'ils fussent authentiques, s'ils contenaient des erreurs. » Ce nouveau débat ne pourrait avoir, comme la première partie, le caractère d'une argumentation méthodique; là l'auteur pouvait démontrer positivement sa thèse et disposer ses preuves selon la conception originale de son génie; ici c'est une attaque dirigée contre l'adversaire lui-même; il faut donc le suivre où il nous mène, et sacrifier la méthode d'ensemble pour n'omettre aucun détail. Cependant, avant d'examiner séparément les difficultés principales, M. Wallon consacre un chapitre d'étude toute positive à établir la véracité de l'Évangile, en le comparant avec l'époque et le milieu auxquels on le rapporte, tels que nous les ont conservés les monuments de l'histoire profane. Les faits y sont pressés sans confusion et rangés dans un ordre qui donne à chacun toute sa valeur. C'est le résumé rapide, mais sérieusement médité de Lardner.

Quant aux objections soulevées contre la véracité des Évangiles, on peut les ramener à trois chefs principaux : le miracle, l'inexactitude historique, le désaccord souvent contradictoire des écrivains sacrés. Le prodige miraculeux peut être considéré sous deux aspects : au point de vue philosophique, et alors il rentre dans la thèse de la possibilité des miracles que n'aborde pas l'auteur, parce qu'en effet elle sortait du plan de son œuvre purement historique; ou bien au point de vue du témoignage qui en rapporte le fait, et c'est sous ce second aspect que M. Wallon a résolu la difficulté du miracle évangélique. C'était là d'ailleurs que l'entraînait la controverse rationaliste ; il fallait examiner la double solution qu'elle propose au prodige, c'est-à-dire l'interprétation naturaliste ou l'interprétation mythique, et montrer, ainsi que l'a fait victorieusement M. Wallon, combien sont puériles et inadmissibles de pareilles explications. Parmi les questions historiques, le savant académicien s'est borné à la discussion des trois plus graves : le recensement de Quirinus, dont il est parlé au début du troisième chapitre de saint Luc; la chronologie des années de Jésus-Christ, en particulier les époques de sa naissance, de son baptême et

de sa mort ; enfin la difficulté que présente la tétrarchie de l'Abylène attribuée à Lysanias dans le même chapitre troisième de saint Luc. L'érudition, la méthode et la finesse de critique dont l'auteur a fait preuve dans chacune de ces questions, sur l'examen desquelles les bornes de son ouvrage ne lui permettaient pas de s'étendre, nous en ont rendu la lecture du plus vif intérêt. Nous ne pouvons nous empêcher de signaler en passant une savante dissertation sur le texte grec de saint Luc, où la difficulté relative à l'ordre des deux recensements opérés en Syrie est fort clairement discutée et résolue, de même que la solution donnée au texte de Josèphe, dans laquelle on établit sur des raisons démonstratives qu'il a dû parler de deux Lysanias, et que, par conséquent, au lieu de contredire saint Luc, il confirme son témoignage. Le dernier chapitre a pour objet d'accorder les prétendues contradictions des Évangiles entre eux ; l'objection est déjà vieillie : l'auteur y a répondu en résumant les solutions anciennes, mais ensuite il propose lui-même en quelques pages une harmonie des Évangiles.

Le laborieux écrivain a donc accompli sa noble tâche. Il quitte avec bonheur le champ d'une controverse où la lutte contre des adversaires qui, dans le fait, respectent si peu ce qui est souverainement adorable, ne peut se poursuivre sans amertume et sans tristesse. « Est-ce donc à de pareils commentaires, écrit-il en commençant sa conclusion, qu'était réservé l'Évangile! Et les écrivains sacrés ne devaient-ils être absous du reproche d'imposture qu'à la condition de cesser d'être des personnes, pour n'être plus que de vagues traditions populaires? Mais ce système, né du libertinage d'un symbolisme sans frein et d'une philologie déréglée, paraît avoir fait son temps, même parmi les plus ardents adversaires de l'Évangile. » Avant de déposer la plume, le savant académicien jette un coup d'œil sur les écoles plus récentes. Malgré leurs prétentions à l'originalité, leurs systèmes ne sont ni plus hardis ni plus heureux que celui de Strauss; ou, comme le dit fort bien M. Wallon, « c'est encore le système de Strauss, moins ses apparences de raison. » Et après tout, qu'importe que le rationalisme se complaise à trouver dans l'Évangile des mythes et des légendes? Il sera toujours une erreur, tant qu'il n'y reconnaîtra point le fait divin, resplendissant de cette manifeste authenticité à laquelle M. Wallon vient d'élever, dans son ouvrage, un monument qui demeurera.

A. Dutau.

ROME ET LA BIBLE, Manuel du controversiste évangélique, par M. Félix Bungener. Paris et Genève, Cherbuliez, 1859.

De tout temps, au sein du protestantisme, on a vu se dessiner deux tendances de nature bien différente. Un certain nombre d'esprits élevés formant ou continuant la grande tradition des Vossius, des Clarke, des Leibnitz, se sont attachés à mettre en lumière tout ce qui était resté d'éléments chrétiens au sein des communions réformées; intelligences sereines, exemptes de parti pris et de passions haineuses, qui ont su bien souvent rendre une justice éclatante au catholicisme, et dont l'égarement est imputable à la naissance et à des conditions extérieures plutôt qu'au libre choix de leur volonté propre.

A côté de ce mouvement auquel se rallient les âmes généreuses, s'en produit un autre qui prend une direction inférieure et tout opposée. Ici c'est la négation qui domine; tout ce que les préjugés peuvent fournir de rancunes et d'aversions s'unit à un immense désir de polémique et de propagande. Mais ce n'est pas la propagande qui édifie, c'est celle qui cherche surtout à détruire; ce n'est pas ce zèle, né d'une conviction sincère, qui travaille au grand jour et ne poursuit que la gloire de Dieu, c'est une ardeur allumée par la passion, et qui souvent s'enveloppe de ténèbres; au lieu d'une lutte sérieuse et ouverte, nous avons une guerre de partisans, qui se glisse dans l'obscurité, qui exploite les plis du terrain et les anfractuosités du sol, harcelant l'ennemi par une foule d'escarmouches, sans jamais en venir à une bataille rangée; et, dans la crainte d'avoir un jour à prendre la défensive, usant à la fois de tous les moyens d'attaque. Ainsi combattirent dans les siècles précédents les Leclerc, les Aubertin, les Jurieu et tant d'autres, terrassés par la science des Bellarmin, des Petau, des Bossuet, ou plutôt par la force invincible de la vérité catholique.

Les deux tendances que nous venons de caractériser en quelques mots sont représentés, ce semble, assez fidèlement dans deux ouvrages qui datent du commencement de cette année, et qui sont sortis tous les deux de la ville de Genève. Le premier, auquel nous sommes heureux de décerner ici un éloge public, est le complément d'une grande entreprise philosophique. M. Ernest Naville, après nous avoir déjà mis en état de faire une connaissance en quelque sorte familière avec Maine de Biran par la publication de son *journal intime*, vient de nous donner trois volumes des *œuvres inédites* du même auteur; et il les a fait précéder d'une introduction où se révèlent les idées les plus éle-

vées, les sentiments les plus chrétiens. Mon dessein n'est pas d'analyser ce travail, mais seulement d'en signaler en passant le caractère. Au reste, les lecteurs pourront se faire une idée de la droiture d'esprit de l'auteur dont nous parlons par ces lignes empruntées à une thèse qu'il publiait en 1839 : « Qui n'a souhaité, dans l'amertume du remords, dans l'incertitude du pardon divin, entendre une bouche qui pût lui dire avec la puissance du Christ : Va en paix, tes péchés te sont pardonnés?... Si je croyais trouver une pareille puissance sur la terre, il est bien des moments où j'irais déposer joyeusement à ses pieds cette liberté d'examen qui parfois se présente à l'esprit comme un fardeau bien plus que comme un privilége. » Puisse celui qui a écrit ces belles paroles reconnaître un jour que Jésus-Christ a deviné le désir de son cœur et établi ce pouvoir consolant au sein de son Église !

En abordant l'ouvrage dont j'ai maintenant à m'occuper, on se trouve transporté dans une tout autre sphère. Voici venir M. Bungener présentant au public un *Manuel du controversiste évangélique*, comme qui dirait un arsenal où devront amplement puiser tous ses confrères. Je ne sais, toutefois, si le procédé est suffisamment poli à leur égard, et s'ils n'auraient pas quelque droit de s'en formaliser ; car il est à supposer que MM. les ministres n'ignorent pas le latin, et partant ils auraient pu trouver toutes les objections du nouveau manuel dans n'importe quel livre élémentaire de théologie. Il est vrai qu'ils y auraient trouvé la réponse catholique à côté, et que M. Bungener ne la donne pas. Cela vaut sans doute la peine d'acheter son livre.

Le fond n'étant pas original, ce qui appartient en propre à l'auteur, c'est sa méthode. Jusqu'ici les commentateurs des livres saints s'étaient traînés dans l'ornière de la routine. Les uns s'attachaient à l'herméneutique, d'autres à l'exégèse, ceux-ci faisaient ressortir les conclusions dogmatiques, ceux-là songeaient au profit spirituel des lecteurs et tiraient les conséquences morales. Voici une marche leste, facile, peu coûteuse, et qui réunit tous les avantages. D'abord l'herméneutique ne tient de place que dans l'avertissement. Elle consiste dans une déclaration faite par l'auteur, qu'il a eu constamment le texte grec à la main, et qu'il a corrigé toutes les versions précédentes. Après cette affirmation catégorique, bien malavisé serait celui qui prétendrait encore disputer sur les obscurités du texte. On peut donc, en toute sûreté, suivre M. Bungener et passer à l'exégèse. Or c'est ici surtout que son procédé est neuf. On sait combien les interprètes attachent d'importance à éclairer un mot par le contexte, à saisir l'idée générale

d'un passage, à constater les nuances qui proviennent des circonstances de lieu et de temps, et à recourir, quand il le faut, aux endroits parallèles. Le *manuel* a une marche opposée. Elle consiste à considérer invariablement chaque verset isolé, à morceler les chapitres en n'y prenant que ce qui convient au but. Et le but, c'est d'invectiver contre l'Église romaine. Aussi le mot d'ordre sera-t-il de choisir tout ce qui peut y prêter de près ou de loin, et de laisser tout le reste. Au surplus, la morale a l'air de peu préoccuper l'auteur, et c'est surtout au dogme qu'il s'attache.

La tactique générale expliquée, il faut voir les heureux résultats qu'elle produit. Ils ont de quoi surprendre ceux même d'entre les protestants qui sont les plus assidus lecteurs de la Bible. Donnons seulement quelques exemples.

Saint Matthieu (ch. XIX, v. 14) rapporte que Notre-Seigneur, par une condescendance touchante, fit approcher quelques enfants juifs qui se pressaient pour arriver jusqu'à lui, et reprit les disciples de ce qu'ils voulaient les écarter. Vous n'avez peut-être jamais vu quel rapport il y avait entre ce fait et le baptême. Lisez M. Bungener; il vous prouvera que, Notre-Seigneur ayant caressé des enfants non baptisés, il s'ensuit que ce sacrement n'est nullement nécessaire au salut, et que, par conséquent, les parents doivent sur ce point se tenir fort tranquilles pour leurs enfants qui meurent sans l'avoir reçu (nº 59).

Autre spécimen non moins remarquable. On sait que le purgatoire admis par les catholiques est un lieu transitoire d'expiation, qui ne doit plus exister après la résurrection générale. Le nouveau controversiste étudie soigneusement tous les textes qui ont rapport au jugement dernier, et, n'y trouvant point d'état mitoyen entre l'enfer et le ciel, il conclut triomphalement (nº 158) : « Toujours point de purgatoire. Remarquez que ce n'est pas indirectement et en passant, dans un récit ou une parabole que Jésus parle ici du jugement (Joan., v, 19). L'enseignement est positif comme un texte de loi ; c'est le juge qui vous dit comment se fera le jugement, et encore une fois pas un mot de ce purgatoire dont l'Église romaine parle tant. » O méthode, que tu es admirable ! Quand les réformateurs du seizième siècle s'élevaient contre le syllogisme, ne songeaient-ils point à leur postérité ? Et si on ne leur reconnaît pas la puissance des miracles, peut-on leur refuser le don de prophétie ?

Supposé qu'on propose ce problème théologique : Étant donné le discours de saint Pierre aux Juifs (Act., II, 58), prouver qu'il n'y a pas de sacrement de pénitence ; assurément plus d'un docteur sera embar-

rassé : car il ne s'agit pour l'Apôtre que de déterminer ses auditeurs à reconnaître Jésus-Christ et à recevoir le baptême. L'auteur du *manuel* n'hésite pas un instant devant ce tour de force, et voici comment il raisonne : Saint Pierre dit aux Juifs non baptisés : *Convertissez-vous*, et non pas *Confessez-vous*; donc il n'y a pas de sacrement pour remettre les péchés commis après le baptême. « Ne permettez donc pas, ajoute-t-il, qu'en traduisant par *faire pénitence*, on insinue l'idée du sacrement romain, comme si saint Pierre eût ici institué la confession. » (n° 204). C'est en effet ce à quoi saint Pierre ne songeait guère, pas plus que les catholiques en interprétant son discours.

Mais peut-être que les paroles de Jésus-Christ aux apôtres : *Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis*, etc. (Joan. xx, 22) vont arrêter plus longtemps M. Bungener? Simplicité !... Ce pouvoir était personnel et ne devait point passer à leurs successeurs. Et même tout porte à croire qu'ils ne s'en servirent jamais (n. 196). Ainsi voilà une des plus grandes paroles de Jésus-Christ qui tombe dans le vide ! Et les Apôtres ont tant d'amour pour les âmes, que, créés médecins, ayant en main des remèdes infaillibles pour les guérir, ils n'en font aucun usage ! Il faut avouer que l'auteur est neuf jusque dans la manière dont il conçoit le zèle.

A propos de la présence réelle, énumérant les divers points qui appartiennent à la foi des catholiques, il dit entre autres choses : « Ils s'engagent à croire que le corps de Jésus-Christ avec son âme et sa divinité, comme dit le concile de Trente, subsiste dans une hostie *desséchée, moisie, corrompue*... Quiconque ne croira pas à *tout* ce que nous venons de dire ne croit pas réellement à ce dogme. » (N° 80.) Et M. Bungener a écrit l'histoire du concile de Trente ! Il est vrai qu'il a écrit aussi des romans, qui ont eu jusqu'à trois éditions. On se rappelle involontairement la fameuse épigramme :

Paul était médecin ; il met les morts en terre :
Paul n'a pas changé de métier.

Il y a longtemps qu'en France on croyait à la mort de Nestorius. Ce n'a donc pas été pour nous un médiocre sujet d'étonnement de l'entendre parler lui-même. Écoutons cependant : « Le titre de *Mère de Dieu* n'est nulle part dans l'Écriture... La mère d'un Dieu est nécessairement plus ou moins une déesse. Remarquez qu'Élisabeth ne dit pas : *la mère du Seigneur*, mais *la mère de mon Seigneur*. Elle n'envisage donc ici Jésus que comme le Messie, le roi d'Israël, celui que les prophéties annon-

çaient ; et c'était bien assez pour que la visite de Marie lui parût un très-grand honneur. Jésus n'est le fils de Marie que quant à son humanité : dans sa divinité, il ne l'est point... *Mère de Dieu* est donc une expression aussi inexacte en soi que dangereuse par les conséquences qu'elle entraîne. » (N° 107.) Évidemment nous sommes transportés avant le concile d'Éphèse et nous assistons à une prédication du patriarche de Constantinople contre le titre de Θεοτόκος. Dans sa haine contre le culte de la sainte Vierge, M. Bungener dit encore : « Un païen pourrait vivre des années dans telle ou telle ville catholique et ne pas se douter que Marie ne soit pas la divinité des chrétiens. » (Ibid.) Je crois, de mon côté, que ce même païen se douterait bien moins encore que Marie est la mère d'un fils que M. Bungener adore comme son Dieu.

On conçoit que le controversiste évangélique n'aime pas la confession. Mais ce qui paraîtra curieux, c'est qu'il la représente comme subversive de la morale chrétienne. Suivant lui, l'absolution, qui ne se refuse à peu près jamais, est un encouragement à pécher; et le salut est mis au rabais quand on le promet à des conditions si faciles. Si les croyances de l'auteur l'obligeaient d'en faire l'essai, j'aurais bien peur qu'il ne tardât pas à changer de langage. Mais, puisque la pénitence ne paraît pas lui sourire, brisons là, et venons-en au point capital.

M. Bungener a des arguments tout à fait spéciaux pour prouver que saint Pierre n'était pas le chef de l'Église. Rapportons-en quelques-uns. Si les épîtres de cet apôtre étaient les premières ou les dernières de celles qui se lisent dans le Nouveau Testament, Pierre pourrait bien être le pasteur suprême; mais, comme elles se trouvent au milieu, ce seul fait porte un coup mortel à son autorité (n° 457). Comment une lettre du pape n'obtiendrait-elle pas partout la place d'honneur? Que saint Paul soit préféré à cause de l'importance des matières, passe encore, mais saint Jacques!.. Ne serait-ce pas intolérable dans l'hypothèse catholique? M. Bungener n'oublie qu'une chose, c'est que, quand il s'agit d'écrits inspirés, il n'y a plus de Pierre ni de Paul; l'homme disparaît pour ne laisser voir que la parole de Dieu, également sacrée, quel que soit le canal par lequel elle nous arrive. Ce qui suit est plus curieux encore. Saint Pierre, au chapitre v, parlant aux anciens ou aux prêtres s'appelle *Consenior*, ce que l'auteur traduit par *Ancien comme eux*. Et là-dessus il s'écrie : « Le plus grand ennemi des papes n'imaginerait rien de plus embarrassant pour eux que ces paroles de saint Pierre. » (N° 466) Quel malheur que M. Bungener ne doive pas revenir

au monde l'an 1959 ! Dans une nouvelle édition du *Manuel*, appropriée aux besoins du vingtième siècle, il prouverait irréfragablement que Pie IX ne s'est jamais attribué aucune autorité sur les évêques, parce qu'en leur adressant la parole, il les appelle Vénérables Frères. Bien plus, il démontrerait sans doute qu'il n'a jamais été revêtu d'aucune dignité dans l'Église, puisqu'il signe : le serviteur des serviteurs de Dieu.

Si l'auteur ne veut pas que saint Pierre soit le chef du collége apostolique, il veut encore moins qu'il ait été à Rome. Toutes les fois qu'il touche ce point (et il y revient souvent), sa bile s'échauffe ; et, sauf les petites épithètes d'*absurde supposition*, d'*énorme invraisemblance*, sa rhétorique lui fournit des figures assez pathétiques. « Ne finirez-vous pas par avouer que saint Pierre ne peut avoir été à Rome ? Les conséquences de cet aveu vous effrayent, c'est la ruine de l'échafaudage romain. Mais vous y sentez-vous bien à l'aise, sur cet échafaudage Espérez-vous y dormir encore en paix après avoir vu ce qu'en étaient les bases ? » (N° 334) — Mon Dieu ! oui, monsieur Bungener, et c'est précisément parce que nous les considérons attentivement que nous sommes parfaitement rassurés. Quittez donc ce souci, et ne prenez point à notre égard tant d'inquiétude. Ce qu'il vous plaît d'appeler un échafaudage est une construction qui, de votre aveu même, dure au moins depuis quinze siècles. Toutes les générations chrétiennes y ont dormi à l'aise, et il y aura encore place pour vous, quand vous pourrez vous défaire des préjugés qui vous aveuglent. Du reste, si tant de lumières répandues depuis deux cents ans sur cette question n'ont pas encore suffi à un homme capable d'impartialité pour croire que saint Pierre ait été à Rome, je ne lui demande plus qu'une chose, c'est d'y aller lui-même. A la vue des traces encore vivantes du grand apôtre, et de l'empreinte de ses pas gravés dans des monuments impérissables, il reconnaîtra qu'il est des faits qu'on ne peut pas plus nier que l'existence du soleil ; et que, quand même les hommes se tairaient, les pierres crieront assez haut pour se faire comprendre.

Nous ne suivrons pas l'auteur dans ses quatre cent quatre-vingt-huit déclamations contre l'Église romaine, multipliées encore par une table qui les range en différents groupes, et les fait plusieurs fois reparaître sous diverses combinaisons. Ce qui en a été rapporté suffit pour montrer la logique qui a présidé au choix des arguments et l'inspiration de laquelle est né l'ouvrage. Il n'y avait pas lieu d'entreprendre une réfutation serieuse : quiconque en sentira le besoin la trouvera partout ; car, à part la profusion d'invectives qui distingue le *manuel*, on

peut dire que M. Bungener nous a donné un livre de plus, mais non pas un livre nouveau.

Je ne puis m'empêcher de faire, en terminant, une remarque douloureuse. Si nos frères séparés sont véritablement pénétrés de ce profond respect qu'ils affichent pour la sainte Écriture, d'où vient qu'ils la mutilent à dessein et n'en prennent que ce qui revient à leurs idées? Dans les écoles protestantes de Paris, où des prosélytes ardents s'efforcent d'attirer tout ce qu'ils peuvent d'enfants catholiques, on distribue un abrégé du Nouveau Testament *dans les termes même de l'Écriture*. Cet abrégé est divisé en deux parties : la première contient l'histoire de Jésus-Christ jusqu'à son entrée triomphante à Jérusalem; la seconde renferme le reste des récits évangéliques et un sommaire des Actes des Apôtres. Or comment se fait-il qu'on ait retranché dans l'une et dans l'autre tout ce qui concerne la fondation de l'Église, les pouvoirs conférés aux apôtres et à Pierre, tout le discours sur le pain céleste contenu au chapitre VI de saint Jean et une foule d'autres passages non moins importants? L'Eucharistie n'obtient pas même l'honneur d'une mention à part, et c'est sous le titre de *Trahison de Judas* qu'il faut chercher les quatre lignes relatives à son institution. Est-ce là ce que l'on appelle faire connaître la parole de Dieu à la jeunesse? Et la doctrine du libre examen en serait-elle réduite à ne s'appuyer plus que sur l'ignorance? Quoi qu'il en soit, on comprendra facilement que le clergé catholique proteste à son tour contre un tel enseignement, et s'efforce d'éclairer l'imprudence des parents dont on surprend la confiance. L'Évangile est un tout qu'il faut prendre en son entier, et quiconque ose y faire des retranchements détruit par là l'œuvre divine.

A. Matignon.

POÉSIES FRANÇAISES, distribuées et annotées à l'usage des colléges, par le P. A. Cahour, de la Compagnie de Jésus. — Tome IV, édition complète. — Poétiques diverses. — Poésies lyriques. — Douniol, 1859.

Ce volume nous semble destiné, en dépit du titre, à faire fortune en dehors de l'enceinte des colléges. Si nous osons lui présager ce succès, ce n'est pas précisément parce que nous y trouvons une intéressante comparaison de l'*Art poétique* de Boileau avec l'*Épître aux Pisons* d'Horace, comparaison qui tourne en général à l'avantage du poëte

latin. Ce n'est pas non plus parce qu'il renferme de longs fragments du poëme de l'*Invention* d'André Chénier, œuvre froide et décolorée, digne du siècle incrédule d'où elle est sortie, et qui serait oubliée, si elle n'était signée d'un nom autour duquel se groupent de tristes et touchants souvenirs, d'un nom illustré par le malheur beaucoup plus que par le génie. A quoi donc le dernier volume du P. Cahour devra-t-il de fixer l'attention d'un public auquel il ne semble pas s'adresser et dont il ne brigue pas les suffrages? Il le devra, si je ne m'abuse, aux pages si instructives, si sagement pensées, si fermement écrites, que l'auteur a consacrées à l'examen de la poétique de Chateaubriand et de MM. de Lamartine et Victor Hugo.

Chateaubriand, Lamartine, Victor Hugo, on s'étonnera peut-être de voir ces noms figurer dans un recueil classique, et j'entends d'ici des voix graves élever à ce sujet les objections les plus sérieuses. Pourquoi se hâter d'initier la jeunesse à la connaissance des poëtes modernes? Cette connaissance ne viendra-t-elle pas toujours assez tôt? A un âge où les impressions sont si vives et la raison si peu écoutée, une pareille étude n'est-elle pas pleine de dangers et pour le goût et pour les mœurs? Nous croyons que ces réflexions ne sont pas restées étrangères au P. Cahour. Mais il a pensé qu'en présence d'un danger inévitable il n'y avait pas d'autre parti à prendre, et que le plus sûr était de placer le remède à côté du mal. Pouvait-on se flatter que les jeunes gens resteraient dans cette heureuse ignorance, et que des livres qui sont dans toutes les mains ne tomberaient jamais sous leurs yeux? Ils les liront, ces livres, sinon au collége, au moins dans leurs familles, quelquefois peut-être à l'insu de leurs parents, lecture d'autant plus dangereuse, qu'elle sera sans contrôle, sans frein et sans règle. Certes, on ne se plaindra pas que le P. Cahour n'ait pas été assez sévère dans le choix des morceaux qu'il cite; partout il a écarté jusqu'à l'ombre même du mal. Et il n'est pas une de ces citations qui ne devienne, entre ses mains, matière à de salutaires enseignements. Non, ces pages judicieuses, où la critique littéraire est assaisonnée d'une si pure morale, ne disposeront personne à céder aux enivrements de la muse moderne, et tous, jeunes ou vieux, y apprendront à estimer et à aimer de plus en plus la vertu, le bon sens et le bon goût, trois choses qui vont si bien ensemble et qu'il ne faudrait jamais séparer.

Il n'y a donc pas tant à s'alarmer de cette innovation. Ajoutons qu'elle vient en son temps, puisque déjà l'ère à laquelle ces poëtes ont appartenu est close, et que la postérité a commencé pour eux.

Il n'était pas facile de soumettre à l'analyse et de définir avec pré-

cision une littérature qui n'a jamais fort bien su elle-même où elle tendait, et qui a toujours affecté de s'affranchir des règles. Ce n'est pas qu'elle se soit épargné les manifestes et les professions de foi; mais le P. Cahour a sagement fait de ne pas trop s'en rapporter à ces compositions habiles autant qu'éloquentes, véritables plaidoyers où chacun parlait pour soi. Il a mieux aimé juger les auteurs sur leurs œuvres que sur leurs préfaces; quelquefois il s'est servi de leurs aveux. Ne se permettant jamais d'interprétations arbitraires, tout ce qu'il avance, il le prouve, et il procède avec tant d'ordre et de méthode, qu'on est à la fois surpris et charmé de voir naître la lumière dans un sujet où il semblait qu'elle ne dût jamais pénétrer.

C'est d'abord Chateaubriand qui entre en scène. Voici en quels termes le P. Cahour apprécie le rôle qu'il a joué dans la littérature moderne : « Le dix-huitième siècle avait fini dans la nuit de l'athéisme; la raison elle-même, dernier flambeau des sociétés humaines, s'était obscurcie : philosophie, beaux-arts, civilisation, tout avait disparu. Un nouveau jour se leva sur la France avec un nouveau siècle; et, dès l'aube, le géant éveillé par l'ange de la justice et des combats s'arma du glaive des rois; et l'anarchie, avec ses bêtes fauves, regagna ses antres pour y attendre une autre nuit. L'aurore se montra pleine à la fois de deuil et d'espérance : elle éclairait des tombeaux et des trophées. De nouveaux philosophes et de nouveaux poëtes la saluèrent.

« Parmi les chantres d'un triste et glorieux matin, qui demandaient à la lyre d'Amphion et d'Orphée des accords pour adoucir les tigres et relever les cités, un chrétien, mieux inspiré et plus poëte dans sa prose que ces poëtes dans leurs vers, recourut à la harpe sacrée des prophètes, et tenta de ramener les cœurs à la foi par les charmes mêmes de l'Évangile. Sa mission parut providentielle. Le génie des lettres a sa puissance réparatrice ou désastreuse comme le génie des armes : la plume a souvent brisé les sceptres et les épées. Ne jugeons la vocation de Chateaubriand ni par ses déviations dans la carrière que le ciel lui avait tracée, ni par les déplorables aberratious de son école. Dieu a donné aux astres, flambeaux du monde physique, une orbite invariable et une lumière que le temps ne saurait altérer; mais les génies qu'il envoie pour éclairer le monde des intelligences ont la liberté d'abandonner leur route en déclinant vers la terre, et d'affaiblir, d'éteindre même pour toujours leurs rayons dans les vapeurs de l'orgueil et des passions qu'ils ont aspirées. »

On sent assez que le P. Cahour saura concilier l'austérité d'une

censure légitime et nécessaire avec les égards dus à des talents dont on ne saurait d'ailleurs contester la fécondité et la puissance.

Après ce préambule, il entre résolûment dans l'examen des œuvres de Chateaubriand, où il s'attache à discerner les premiers germes du romantisme. Il nous les montre déjà renfermés dans le *Génie du Christianisme,* et il nous fait comprendre comment, par des développements successifs, mais grâce surtout à l'influence de la littérature allemande, ils en sont venus à produire ces monstruosités qui nous étonnent et nous affligent dans les *Contemplations* de M. Victor Hugo. On ne s'imaginerait pas sans doute, à en juger sur les seules apparences, qu'il y eût un enchaînement quelconque, un rapport de cause à effet entre ces deux extrêmes. Et cependant rien n'est plus certain; les premières déviations, si excusables qu'elles puissent paraître, ont préparé les plus grands excès; tant l'esprit humain, une fois hors de sa voie, est conséquent et logique dans ses erreurs.

Dans le *Génie du Christianisme,* on ne voit d'abord qu'une cause religieuse au service de laquelle Chateaubriand met son éloquence. « Il est temps, s'écrie-t-il dans son *Introduction*, qu'on sache enfin à quoi se réduisent ces reproches d'*absurdité*, de *grossièreté*, de *petitesse*, qu'on fait tous les jours au christianisme; il est temps de montrer que, loin de rapetisser la pensée, il se prête merveilleusement aux élans de l'âme, et peut enchanter l'esprit aussi divinement que les dieux de Virgile et d'Homère. » Il y a aussi une thèse littéraire, dont la conclusion est qu'il serait avantageux de transporter la poésie des ombres du Pinde aux splendeurs du Thabor et du Sinaï, des mensonges de la mythologie aux vérités de l'Évangile. Et trois poëmes en prose viennent à l'appui de cette théorie, *René*, *Atala*, les *Martyrs*.

La thèse littéraire de Chateaubriand, observe le P. Cahour, réduite à la supériorité de l'idéal chrétien sur l'idéal mythologique, n'avait assurément rien d'exagéré ou de dangereux; loin d'être une rupture avec le passé classique de la France, elle ramenait notre littérature aux nobles inspirations de *Polyeucte*, d'*Esther* et d'*Athalie*. D'ailleurs, plein d'admiration pour les grands écrivains du siècle de Louis XIV, c'est dans leurs pages mêmes que Chateaubriand trouvait les preuves de sa thèse, en montrant que le christianisme avait vivifié, ennobli, agrandi leur pensée. Il respectait Boileau, et il admettait toutes les lois de son *Art poétique,* à l'exception d'une seule, celle qui interdisait aux poëtes chrétiens les mystères de l'Évangile. Ce n'est donc pas là qu'il faut chercher l'origine du romantisme. Non; mais, par malheur, à cette thèse principale, la seule que réclamât l'apologie du christianisme par

les beaux-arts, Chateaubriand en mêle deux autres purement accessoires, dont les conséquences pouvaient être et furent en effet funestes à la littérature; l'une roule sur le *vague des passions*, l'autre a pour objet les contemplations de la nature. C'est de là que sortiront les rêveries mélancoliques, vaporeuses et sensuelles de M. de Lamartine. Le genre fantastique et creux de M. Victor Hugo en sortira aussi. « Mais ce poëte, d'abord chrétien, puis incrédule, ajoute le P. Cahour, finira par se faire un idéal, un style, une langue même tellement à lui, que nous devrons le considérer comme chef d'une seconde école, et étudier son romantisme à part, au lieu de le confondre avec celui de Chateaubriand, comme nous allons le faire pour M. de Lamartine. »

Dans ce court exposé, où nous avons suivi de près le P. Cahour, empruntant autant que possible son langage, on a tout le plan de son intéressante étude sur le romantisme. Nous ne nous engageons pas à parcourir avec lui toutes les phases de cette grande révolution littéraire dont MM. de Lamartine et Victor Hugo sont les principaux acteurs. Le P. Cahour mène son lecteur pas à pas, et, tout en lui ménageant des surprises, jamais cependant il ne l'étonne par une assertion paradoxale. S'il nous dit, par exemple, que le vague des passions et la mélancolie chrétienne, telles que les concevait Chateaubriand, ont été adoptées et développés par M. de Lamartine, qui ne l'en croira sur parole? Celui-ci, d'ailleurs, nous révèle l'influence considérable que Chateaubriand exerça sur son génie, influence qui remonte, comme il nous l'apprend lui-même, à une lecture entendue dans une salle de rhétorique au collége de Belley. C'est donc à Chateaubriand qu'il empruntera toute sa poétique. Et cette mélancolie regardée comme un sentiment propre au christianisme, et cette idée d'une nature spiritualisée, agrandie, mystérieuse, qui nous invite à nous plonger en elle pour y trouver Dieu, et ce merveilleux de la rêverie, où l'âme se perd, et qui aboutit à une extase du panthéisme, à une communion sensuelle et voluptueuse avec le monde physique et son auteur; tout cela, sous des formes moins accusées, a ses origines dans les plus belles œuvres de Chateaubriand, dans celles qui constituent les titres les plus durables de sa gloire littéraire, telles que les *Martyrs* et le *Génie du Christianisme*. Il n'est pas difficile de faire remonter à la même source toute une partie des inspirations poétiques de M. Victor Hugo. Mais ici se font sentir d'autres influences.

Étrange destinée que celle de M. Victor Hugo! A dix-huit ans, c'est l'*enfant sublime* que Chateaubriand accueille à bras ouverts, le poëte religieux et monarchique, demandant ses inspirations à l'Esprit-Saint et

préférant à la lyre d'Anacréon la harpe des prophètes, le soldat brûlant de combattre les combats du Seigneur. L'entendez-vous qui crie à son frère d'armes, M. de Lamartine :

Marchons et confessons le nom de Jéhova!

C'est alors qu'il compose cette fraîche idylle, heureux emprunt fait à la Bible, dont la poésie a passé dans ses vers, *Moïse sur le Nil*, son chef-d'œuvre.

Dans ses *Odes*, publiées de 1822 à 1826, il cite l'Écriture sainte jusqu'à seize fois, et bien des fois aussi les grands écrivains de l'antiquité classique. C'est encore le disciple de Chateaubriand. Déjà cependant il s'est tourné vers l'Allemagne et l'Angleterre; il a d'abord timidement demandé une idée à Schiller et une autre à Milton; puis il a fait connaissance avec Shakspeare, qui peuplera bientôt ses ballades de sorcières et de fées. Au début, ce n'est qu'un jeu; mais on ne tardera pas à s'apercevoir que dans son commerce avec la moderne Allemagne il a perdu autre chose que le goût, et que le souffle du scepticisme a passé sur lui, non sans ébranler ses anciennes croyances et tarir la source des pures inspirations de sa jeunesse. « Quand cette école s'ouvrit devant M. Victor Hugo, dit ingénieusement le P. Cahour, il y vit trois portes. Sur la première était écrit : Merveilleux féerique; sur la seconde : Indépendance; et sur la troisième : Scepticisme. Il passa par celle qui l'effraya le moins. Mais il se trouva en compagnie de Faust et de Méphistophélès, qui, tout en l'amusant et sans que d'abord peut-être il y prît bien garde, le firent passer, à travers champs, de la première voie dans la seconde, puis de la seconde dans la troisième. »

Qu'est-il besoin de retracer ici les diverses phases de sa décadence, de dire comment il est tombé des *Odes et Ballades* aux *Orientales*, et de là, par des degrés bien inégaux, mais qui tous le rapprochent de l'abîme, aux *Contemplations*, ce monstrueux chaos qui serait grotesque, s'il n'était encore éclairé par quelques lueurs de génie et s'il ne s'en échappait des cris de désespoir mêlés de blasphèmes? Sur cette dernière production, qui ressemble tant aux rêves d'un cerveau malade, *ægri somnia*, le P. Cahour a trouvé, comme il le dit, le mot de l'énigme. Le poëte qui a une prédilection marquée pour les êtres malfaisants et qui chante :

J'aime l'araignée et j'aime l'ortie,
Parce qu'on les hait,
Et que rien n'exauce et que tout châtie
Leur morne souhait;

qui ajoute un peu plus loin :

> Plaignez la laideur, plaignez la piqûre,
> *Oh! plaignez le mal!*

qui accorde un pardon magnanime, — comme il le raconte dans ses vers avec complaisance, — au crabe qui l'a mordu, et qui nous invite à pleurer

> Sur le vil puceron qu'on voit aux feuilles pendre,
> Sur le crabe hideux, sur l'affreux scolopendre,
> Sur l'effrayant crapaud, pauvre monstre aux doux yeux;

Ce poëte, — on ne peut en douter après avoir lu la consciencieuse analyse du P. Cahour, — n'est autre chose qu'un disciple de Manès, obscur en son langage, inintelligible comme son maître, mais comme lui impie, et ne craignant pas de prédire, après toutes les transformations des êtres émanés de ses deux principes, la réconciliation de Jésus-Christ avec Bélial. Voilà, en quelques mots, l'abrégé d'une triste et longue histoire; l'ancien soldat de Jéhova se penche maintenant sur *le gouffre sans bord* où *l'on voit tout au fond,*

> Quand l'œil ose y descendre,
> Au delà de la vie, et du souffle et du bruit,
> Un affreux soleil noir d'où rayonne la nuit!

Et voilà où il a été conduit par une philosophie qui a des prises puissantes sur les imaginations mal réglées et sur les esprits troublés par les fumées de l'orgueil.

Que de graves enseignements renfermés dans cette période de notre histoire littéraire! Ces enseignements, le P. Cahour les recueille à mesure qu'ils naissent de son sujet, et il les développe, selon nous, de manière à les faire comprendre et accepter, évitant avec soin de dépasser la portée de ses jeunes lecteurs et d'exiger d'eux, sur ces matières sérieuses, une attention trop prolongée. Il est néanmoins certains points qu'il a dû traiter avec quelque étendue. Qu'il nous permette de détacher de son livre, pour la reproduire ici, une de ces pages instructives.

Il s'agit de ces contemplations rêveuses et sensuelles, de ces tendances à jouir de Dieu dans la matière et de la matière en Dieu, qui se retrouvent à toutes les pages des *Méditations*, des *Harmonies* et des *Recueillements poétiques* de M. de Lamartine. Le P. Cahour déclare

qu'il voit « dans ces contemplations nées du rationalisme rêveur de l'Allemagne, inaugurées en France, au nom du christianisme, par Chateaubriand, un contre-sens philosophique, un contre-sens moral et religieux, et même un contre-sens poétique. » Et là-dessus il s'élève aux considérations suivantes :

« Il est, certes, philosophique et religieux de contempler la nature pour s'élever à son auteur. Ce fut la philosophie enseignée par saint Paul à l'aréopage. Athéniens, dit-il, vous élevez des autels au Dieu inconnu : ce Dieu que vous ignorez et que je vous annonce, ce n'est pas dans vos temples, bâtis par la main des hommes et dédiés à de vaines idoles, qu'il habite, qu'il faut le chercher, c'est dans l'univers créé pour manifester sa gloire, sa puissance et sa sagesse.

« Mais, si cette recherche du Créateur dans ses créatures est philosophique et salutaire, elle est sujette à des aberrations que saint Augustin va nous faire comprendre par sa propre expérience. Écoutons-le : « En vous cherchant, mon Dieu, je me perdais dans les égare-« ments de mon esprit, ne pouvant me représenter une substance « autrement que les objets vus par les yeux du corps. Je ne vous consi-« dérais pas cependant sous une forme humaine. Mais je ne pouvais « vous voir que sous des apparences fantastiques. Mon cœur réclamait « avec force contre toutes ces vaines illusions, et je m'efforçais de chas-« ser de mon esprit, toutes à la fois et d'un seul coup, ces images gros-« sières qui volaient autour de ma pensée. Mais à peine cette nuée de fan-« tômes était-elle dissipée, qu'elle se rassemblait en un clin d'œil, se « précipitait sur mon intelligence et la couvrait de ténèbres ; en sorte « que, sans vous imaginer sous une forme humaine, j'étais obligé de « vous concevoir comme quelque chose de matériel, remplissant le « monde et répandu hors du monde dans les espaces infinis.

« Et mon intelligence contemplait la création tout entière : d'abord « tout ce qu'elle renferme de visible, comme la terre et la mer, et l'air « et les astres, et les plantes et les animaux; puis tout ce qu'elle contient « d'êtres invisibles, comme le ciel avec ses anges et tous ses purs « esprits. Mais mon imagination, se mêlant à mon intelligence, plaçait « ces substances célestes en différents lieux, comme si elles eussent « été des corps, et de tout cela je composais une grande masse dans « laquelle je rangeais par classe tous ces divers corps de vos créatu-« res, soit les corps véritables, soit les fantastiques que j'avais attribués « aux esprits ; et je me figurais cette masse, non pas aussi grande « qu'elle l'était dans la réalité, puisque je ne pouvais savoir ses dimen-« sions véritables, mais étendue au gré de ma pensée, et cependant

« limitée dans tous les sens ; et vous, Seigneur, je vous considérais « comme l'environnant, la pénétrant, et vous étendant de tous côtés à « l'infini. De même que, si l'immensité des espaces sans fin contenait « dans ses profondeurs une éponge aussi grande qu'on le voudra, « mais pourtant finie, cette éponge serait toute pénétrée par ce vaste « océan ; ainsi je m'imaginais le monde fini que vous avez créé plein de « votre essence infinie, et je disais : Voilà Dieu et voilà ce que Dieu a « créé ! »

« Mais saint Augustin, que cette connaissance imparfaite ne put longtemps satisfaire, découvrit bientôt tout ce qu'elle avait encore de corporel et de fantastique ; et voici comment il compte lui-même les degrés de la contemplation qui l'éleva progressivement vers Dieu. Après s'être dégagé des impressions des sens, qui font Dieu matériel, des fantômes de l'imagination, qui le dessinent et le colorent, il arrive aux raisonnements qui le font concevoir invisible et infini, et enfin il tend vers les hauteurs de l'intelligence qui le lui montre dans les splendeurs de l'idéal pur. « Alors, s'écrie-t-il, vos invisibles beautés, Seigneur, « m'apparurent intelligibles par les ouvrages de vos mains, qui ne les « font pas voir et palper, mais seulement comprendre. »

« Dans les contemplations poétiques et religieuses de M. de Lamartine, c'est tout au rebours. Ce génie, auquel Dieu avait donné l'aile et le regard d'un aigle pour s'élever jusqu'au spectacle de l'idéal pur, s'amuse dans les régions inférieures de la pensée. Il nous montre l'infini dans le vague, la beauté invisible et suprême dans les nuages et dans les fantômes ; il nous fait aspirer à l'éternel amour par l'amour des choses d'ici-bas, et ses hymnes au Créateur finissent à peu près tous par l'adoration des créatures. »

Ainsi, quand des hauteurs où l'élève la philosophie chrétienne, le P. Cahour abaisse ses regards sur les productions les plus vantées de la poésie moderne, il en découvre aisément les côtés faibles, et il n'est pas étonnant qu'il y relève avec une certaine sévérité des erreurs pour lesquelles la critique littéraire s'est toujours montrée très-indulgente et dont elle ignore la source aussi bien que le remède.

Nous ne pousserons pas plus loin l'examen de ce volume. Si nous voulions passer tout entière en revue la collection dont il fait partie, peut-être aurions-nous lieu d'y signaler plus d'une imperfection. Tout le monde regrettera que les premiers recueils ne soient pas accompagnés d'un travail analogue à celui dont nous venons de rendre compte, travail destiné, on le conçoit, bien plus aux maîtres qu'aux écoliers. Ne pourra-t-on pas trouver aussi que l'auteur a donné sinon trop d'impor-

tance, au moins trop de place, dans le volume précédent, à la poésie descriptive du dix-huitième siècle? S'il retranchait quelques centaines de vers de Roucher, de Rosset et de Saint-Lambert, personne assurément ne s'en plaindrait, et le tableau historique de la poésie française, un peu chargé dans cette partie, n'en souffrirait pas. Mais ce sont là des défauts qu'une nouvelle édition ferait aisément disparaître. Dans un ensemble moins parfait, nous ne les aurions pas remarqués.

Que le P. Cahour poursuive donc son œuvre; traitée d'une manière aussi sérieuse, elle est vraiment digne de son savoir et de son talent, plus digne encore de sa vocation religieuse et apostolique. Sans doute, selon le sort commun de tout ce qui se rapporte à l'éducation, elle a moins d'éclat que d'utilité; mais aussi la récompense en sera plus belle. Il nous semble que Fénelon, s'il avait vécu en ce siècle, n'aurait pas dédaigné d'y consacrer sa plume.

Ch. Daniel.

LA BIENHEUREUSE MARIANNE DE JÉSUS, le Lis de Quito.

Nous nous permettons de substituer ce titre à celui de *Vie de la bienheureuse Marianne de Jésus*, que le P. Louis de Régnon donne à la première histoire complète de cette vierge récemment béatifiée[1]. Il est à la tête de toutes les pages du livre et plus encore dans chaque trait de la figure virginale que l'auteur nous a dépeinte. Le P. de Régnon a eu sans doute ses raisons pour le supprimer; peut-être n'a-t-il pas voulu donner à cette biographie un air trop mystique; mais, quel qu'en soit le vrai motif, nous ne pouvons approuver cette suppression. Ne fallait-il pas, à la gloire de la bienheureuse, annoncer bien haut ce nom de *Lis de Quito*, que l'Église a emprunté à la voix populaire? Il est curieux de rapprocher les poétiques louanges que la liturgie romaine se plaît à donner aux deux saintes péruviennes, sainte Rose de Lima et la bienheureuse Marianne. Elle disait dans l'oraison de la première: « Dieu tout-puissant, qui dans la libéralité de vos dons, avez voulu prévenir la

[1] *Vie de la bienheureuse Marianne de Jésus*, par le P. Louis de Régnon, de la Compagnie de Jésus. Victor Sarlit, 1858.

bienheureuse Rose de la rosée des grâces célestes, pour qu'elle fleurît dans la beauté de la virginité et de la patience, faites que, courant au parfum de sa suavité, nous méritions de devenir la bonne odeur de Jésus-Christ. » (Office du 30 août.) Et maintenant la même liturgie nous fait prier par l'intercession de la vierge de Quito : « Dieu, qui avez voulu qu'une chasteté virginale et une pénitence continuelle fissent fleurir la bienheureuse Marianne au milieu même des séductions du monde comme le lis au milieu des épines, accordez-nous, par ses mérites et son intercession, de fuir le vice et de pratiquer la vertu. (Office du 2 juin.)

Aussi l'auteur, à qui j'emprunte cette dernière traduction, rapproche-t-il les deux saintes dès le début de son histoire; et, après avoir présenté Quito comme la rivale de Lima, il ajoute : « Comme si toutes les gloires eussent dû être communes aux deux cités péruviennes, lorsque la rose de Lima venait d'être cueillie pour le ciel, le lis de Quito commençait à fleurir et à exhaler son parfum virginal. »

C'est sur la pureté éminente de ce lis que le cœur de Sa Sainteté Pie IX s'est exprimé avec tant d'effusion dans ses lettres apostoliques de béatification : « La virginité, que rien ne surpasse en excellence et en grandeur et qui semble élever notre fragile nature jusqu'à la pureté angélique, n'a jamais cessé de fleurir dans l'Église de Dieu. Toujours on y a vu briller des vierges d'une chasteté admirable, qui, étouffant dans leur cœur l'amour des plaisirs et triomphant généreusement des séductions de la chair, ont choisi les noces de l'Agneau sans tache. De ce nombre a été la vénérable servante de Dieu Marianne de Parédès, qui, après avoir, dès ses premières années, consacré au céleste époux le lis de sa chasteté, s'est appliquée à l'entourer de mortifications assidues, comme d'une haie vive, et l'a conservé jusqu'au dernier soupir dans toute sa fraîcheur. »

Dieu lui-même avait prévenu cet hommage de son vicaire. A la mort de Marianne, naquit de son sang, miraculeusement conservé, un lis d'une éblouissante blancheur.

Par l'ensemble des vertus qu'elle a pratiquées, elle peut servir de modèle à de nombreuses classes de personnes. Les lettres apostoliques rappellent qu'elle fit dès l'âge de dix ans les trois vœux simples de chasteté, de pauvreté et d'obéissance; mais, si Marianne garda ces promesses solennelles dans toute leur perfection, ce fut sans appartenir à aucun ordre religieux. Elle resta au sein de sa famille, où elle sut se créer un désert de l'âme, tout en se prêtant de bonne grâce aux devoirs de la société. Elle ne se bornait pas à manier l'aiguille et le fuseau, suivant

l'exemple de la femme forte des Livres saints; elle mettait à profit ses talents comme musicienne pour gagner les âmes autant que pour s'élever à Dieu. A la vérité, un jour qu'une de ses amies l'avait priée de faire un peu de musique et qu'elle s'y était prêtée aussitôt, il lui arriva de s'arrêter, une main sur les cordes de sa guitare où elle préludait, l'autre sur les touches, et de rester une heure les yeux attachés au ciel. Mais ces surprises de l'esprit divin avaient lieu contre son gré : c'est surtout en de telles circonstances que son confesseur aurait pu dire de son humble et solide spiritualité : « Elle n'était pas amie des révélations ni des extases, elle les avait au contraire en aversion. »

Pour jouir de sa conversation toujours agréable, ses amies faisaient cercle autour d'elle, et, loin qu'elle ennuyât en parlant de Dieu, c'est alors surtout qu'elle charmait, qu'elle entraînait par des paroles douces et ardentes sorties de l'abondance du cœur. Entièrement morte au monde, dès son enfance, elle ne voulut plus porter le noble nom de Dona Mariana de Paredès y Florès : elle s'appelait, disait-elle, Marianne de Jésus. Elle tenait à ne rien accepter de ses parents qu'à titre d'aumône. Elle les servait malgré l'opposition qu'ils y firent, mais avec une gaieté et une grâce inexprimables. C'est peut-être cette union de la vie commune et des conseils évangéliques qui suggérait cette pensée au P. Roothaan, dernier général de la Compagnie de Jésus : « Marianne est destinée de Dieu à devenir la patronne spéciale des jeunes personnes, comme Louis de Gonzague l'est des jeunes gens. » Cependant elle était sollicitée par de vives aspirations à prendre son essor vers le cloître. Remplie de l'esprit du Carmel, elle eut la consolation de prédire que la maison même qu'elle habitait deviendrait le premier couvent des Carmélites à Quito, et de marquer dans les moindres détails quelle en serait la distribution. Par exemple, le chœur de l'église devait correspondre à sa chambre. Comment la prophétie s'accomplit de point en point, contre toutes les prévisions humaines, c'est ce qu'il faut lire dans le chapitre où est raconté l'établissement des Carmélites à Quito. Ce qui fait le charme principal de cette vie, c'est que les vertus les plus extraordinaires y voilent en quelque sorte leur éclat et y tempèrent leur austérité, pour devenir accessibles à tout le monde. Marianne est une admirable thaumaturge; mais ses miracles sont de la nature la plus aimable et la plus gracieuse. C'est une sainte avide de souffrances, industrieuse à se torturer; mais elle ne voit dans la mortification corporelle qu'un moyen ou un fruit de la vraie dévotion. L'obéissance, voilà sa vertu de prédilection. Aussi la sagesse divine, qui se joue dans les œuvres de la grâce comme dans celles de la nature, l'adressa, dans les angoisses de sa conscience,

à la conduite du frère Ferdinand de la Croix, coadjuteur temporel dans la Compagnie de Jésus. C'était, du reste, un autre Alphonse Rodriguez.

Le P. de Régnon s'est surtout servi, pour composer cette vie, d'une biographie espagnole écrite à Quito par le P. de Butron, au milieu de souvenirs encore vivants et sur les pièces des procès instruits de 1670 à 1721. Il n'a pas non plus négligé de confronter ce document avec la traduction italienne qu'en a donnée en 1776 le chanoine don Juan de Castillo. Ce dernier, postulateur royal dans la cause de Marianne au nom de Charles III d'Espagne, avait pu tout vérifier depuis huit ans qu'il était en charge. Nous ne possédions encore en français qu'une notice publiée d'abord en italien par l'abbé Clavera, réimprimée avec quelques additions par le P. Boero [1], et traduite par M. l'abbé Alix. Le P. de Régnon a aussi consulté une plus grande histoire que nous a donnée depuis le P. Boero [2].

Ch. Verdière.

REVUE CATHOLIQUE; recueil religieux, philosophique, scientifique, historique et littéraire. — Année 1858. — Louvain, Verbiest.

Il est assez dans nos habitudes en France de nous intéresser médiocrement à tout ce qui se dit et se fait à l'étranger, et même chez nos plus proches voisins. On n'imite pas cette indifférence autour de nous. L'Allemagne, l'Angleterre, l'Italie, apprennent notre langue et lisent nos livres. Cela nous semble tout naturel, et notre paresse s'autorise de la facilité que nous trouvons à être partout un peu chez nous, pour se dispenser d'un laborieux apprentissage, toujours pénible à l'amour-propre. Ce n'est pas hauteur de notre part, non; ce n'est pas défaut de sympathie pour ce qui nous entoure : loin de là, il n'y a pas de peuple plus expansif et qui se donne plus volontiers mission de convertir les autres. Mais nous voulons prêcher en notre langue; elle est si claire, pour nous surtout! On nous a raconté qu'à Rome un soldat de l'armée d'occupation inter-

[1] On s'est trompé en appelant la notice publiée par le P. Boero un abrégé du livre de l'abbé Clavera.

[2] *Vita della B. Marianna di Gesu de Paredes e Flores, vergine secolare americana detta il giglio di Quito,* descritta dal P. G. Boero della compagnia di Gesu. Roma, 1854.

rogeait un jour un passant qui, ne sachant que l'italien, était fort en peine pour lui répondre. « Comment donc! s'écrie notre brave, il y a plus de quinze jours que le régiment est à Rome, et celui-là ne sait pas encore le français! » Nous ressemblons tous plus ou moins à ce soldat.

La Belgique parle la même langue que nous; mais elle nous fait l'effet d'une province qui n'est pas assez en rapport avec sa capitale. De là une certaine défaveur répandue sur sa littérature, qui nous paraît toujours un peu d'emprunt. On lit à Bruxelles les romans de Balzac et d'Eugène Sue; on ne lit pas à Paris de romans belges. Il semblerait résulter de là que ce petit pays est essentiellement quelque chose d'incomplet, une sorte de satellite de la France, sa planète. Cependant il faudrait avouer que ce satellite n'a pas suivi dans toutes ses révolutions l'astre autour duquel il gravite. Il n'y a pas une solidarité parfaite entre ce peuple et nous; nous avons notre existence et il a la sienne. Nous sommes voisins et même parents, mais nous ne sommes pas nécessairement mêlés aux mêmes querelles de famille et surtout nous n'y prenons pas toujours le même parti. Quoi qu'il en soit d'ailleurs de la nationalité belge, qu'elle soit ou non une annexe de la nôtre, il est certain que nous aurions tort de nous isoler d'un pays dont les destinées nous touchent de si près. Supposé que la Belgique soit en un certain sens une province de la France, c'est assurément une des plus considérables, une des plus florissantes, une de celles dont l'activité intellectuelle mérite le plus d'attirer notre attention.

La Belgique ne nous impose pas ses poëtes, ses romanciers, d'accord; mais elle a ses orateurs et ses historiens; elle a dans tous les genres sérieux un certain nombre d'écrivains que nous n'avons pas le droit de dédaigner, et, pour n'en citer que quelques-uns, les noms de monseigneur Malou, du R. P. Dechamps et du baron de Gerlache seraient partout comptés parmi les plus distingués.

Ces réflexions nous venaient naturellement à l'esprit à propos de ce modeste recueil, la *Revue catholique* de Louvain. Combien a-t-elle de lecteurs à Paris? Nous l'ignorons; mais, à en juger par la difficulté que nous avons rencontrée plus d'une fois à nous la procurer, il est à croire qu'elle n'y est pas très-recherchée. Et cependant, ne fût-ce qu'à titre d'organe ordinaire et accrédité de l'Université catholique, dont les professeurs concourent volontiers à sa rédaction, elle a son rang à part dans la presse religieuse et savante de la Belgique, et il serait à regretter que ceux qui s'occupent chez nous d'études ecclésiastiques ne la connussent pas. Voilà ce qui nous a déterminé à rendre compte de

l'année 1858 de cette *Revue*, comme un de nos collaborateurs le faisait dernièrement pour la *Revue* trimestrielle de l'Université de Tubingue.

Comme on doit s'y attendre, la *Revue* tient ses lecteurs au courant de tout ce qui concerne les œuvres littéraires des membres de l'Université. Par elle nous savons que le recteur, monseigneur de Ram, continue à publier la collection générale des conciles et synodes de Belgique; aux quatre volumes déjà consacrés aux diocèses de Malines, d'Anvers et de Gand, il va bientôt en joindre un cinquième qui contiendra les actes de l'évêché de Bruges. M. Laforêt a fait paraître l'année dernière le tome troisième de ses *Dogmes catholiques*, ouvrage important sur lequel nous aurons à revenir. M. l'abbé A. J. Namèche, vice-recteur de l'Université, publie un *Cours d'histoire nationale*, qui, arrivé à son tome cinquième, termine la période du moyen âge; le tome sixième contiendra l'histoire des provinces belges sous la maison de Bourgogne. Voici un ouvrage qui est pour nous d'un intérêt plus direct; il est dû à la plume savante de monseigneur Beelen, professeur d'Écriture sainte à l'Université catholique; il est écrit en flamand, langue qui ne nous est pas familière; mais, grâce au compte rendu fort bien fait que nous en donne la *Revue catholique*, nous sommes à même d'en dire quelques mots à nos lecteurs.

Depuis de longues années les catholiques flamands et hollandais demandaient avec instance une traduction nouvelle de l'Écriture sainte et particulièrement du Nouveau Testament. L'insuffisance des anciennes versions était manifeste. La traduction du janséniste De Witte, celle du protestant Van der Palm, très-défectueuses d'ailleurs, n'inspirent aucune confiance au point de vue de l'orthodoxie. Reste la Bible de Van Winghe, connue sous le nom de *Moerentorf*. Mais elle est devenue fort rare; elle n'est point accompagnée de notes explicatives, ce qui restreint beaucoup l'usage que pourraient en faire les simples fidèles, et enfin, malgré la juste estime dont elle jouit, elle laisse encore beaucoup à désirer tant pour le fond que pour la forme. Qui pourrait d'ailleurs méconnaître les progrès qu'a faits depuis deux siècles et demi l'étude des livres saints? Combien d'obscurités éclaircies, de doutes levés, de questions résolues! Rien d'étonnant qu'une ancienne traduction ne réponde plus aux exigences de la science moderne. Le style de la Bible de *Moerentorf* avait d'ailleurs singulièrement vieilli et différait trop du flamand actuel, pour pouvoir être employé dans les circonstances ordinaires. Il y avait donc là un besoin urgent et senti. Au siècle dernier, deux religieux récollets, désireux de répondre au vœu des populations flamandes, commencèrent une traduction; mais la mort vint

les surprendre au milieu de leur sainte entreprise. C'est à peine s'ils ont traduit la moitié de l'Ancien Testament. Personne, depuis cent ans, n'a essayé de continuer leur œuvre.

C'est que la tâche n'est pas facile. Il y faut d'abord une connaissance approfondie des langues dans lesquelles a été écrit le texte sacré. Sans doute vous traduirez sur la Vulgate; mais en bien des cas vous ne comprendrez la Vulgate qu'en la comparant à l'original. Expliquez, par exemple, d'après la Vulgate seule, ce passage de l'Épître aux Hébreux : *Per hanc* (hospitalitatem) *enim latuerunt quidam angelis hospitio receptis*. Vous n'y parviendrez pas; la traduction littérale est un non-sens. Lisez le grec : Διὰ ταύτης γὰρ ἔλαθον τινες ξενίσαντες ἀγγέλους; rien de plus simple, au lieu de *latuerunt*, ἔλαθον vous donne *inscii fecerunt*, et vous retrouvez le véritable sens de saint Paul déguisé dans la Vulgate par un grécisme. Ce qui est dit ici des grécismes, on peut le dire aussi des hébraïsmes; car le Nouveau Testament, quoique écrit en grec, en contient un grand nombre, d'où il suit que, pour le bien comprendre, il faut savoir et le grec et l'hébreu. Mais, ne sera-t-il pas bon aussi de consulter l'ancienne version syriaque appelée *Peshito?* A l'hébreu et au grec, ajoutez donc le syriaque, et, on le sait, il est d'autres langues orientales dont on pourrait au même titre réclamer encore le secours. Mais ce n'est pas tout de comprendre, il faut rendre, et partant posséder à fond le génie de la langue dans laquelle on traduit, et savoir disposer de toutes ses ressources. C'est donc l'œuvre d'un philologue consommé; or ce philologue doit être en même temps un excellent théologien, particulièrement versé dans la patristique et la controverse. Il est clair que, si chacun de ces mérites pris séparément est chose très-rare, il est encore plus rare de les trouver réunis.

Monseigneur Beelen a entrepris l'œuvre désirée, et tout le monde reconnaît que nul n'est plus capable que lui de la mener à bonne fin. Préparé à ce travail par une vie consacrée tout entière à la théologie, à l'Écriture sainte, à la philologie, il a cependant vu, dès les premiers mots, surgir devant lui une foule de questions embarrassantes. Il a réfléchi sur ces difficultés, il lui a semblé qu'il était nécessaire, pour les résoudre, de les réduire à certains chefs et d'appliquer les mêmes règles à toutes celles de même espèce. Selon lui, s'il y a tant de traductions défectueuses, c'est que les traducteurs ont manqué de méthode plus encore que de science. Il s'est donc fait une méthode, une sorte de code où il a rassemblé les principes généraux que doit suivre un traducteur de la Bible dans les cas difficiles. C'est cet ouvrage qu'il

livre au public[1], et dont l'analyse nous a paru du plus haut intérêt.

L'énoncé de quelques-unes de ces règles suffira pour faire juger de leur importance. Quel est le texte que le traducteur prendra pour base? La Vulgate, sans doute ; le *Nouveau Testament de Mons* et la traduction de Quesnel furent condamnés entre autres pour s'en être écartés : *quia a Vulgata editione difformis, quia a Vulgata editione multum discrepans,* disent les bulles de condamnation. Mais, parmi les éditions de la Vulgate, laquelle adopter de préférence? Assurément celle de Clément VIII. Mais n'y a-t-il pas des fautes dans cette édition? Oui, et elles sont indiquées dans les trois *correctoria* ajoutés au texte de l'édition *ex Typographia Vaticana* de l'an 1598. Celles-là, il est certainement permis de les corriger. Mais n'y en a-t-il pas d'autres qui ont échappé au correcteur officiel? Le traducteur qui les corrigerait encourrait-il le reproche d'avoir falsifié le texte authentique de la Vulgate? Monseigneur Beelen répond à toutes ces questions dans sa Règle Ire. Mais il est des questions bien autrement délicates, celles entre autres qui se présentent, lorsque la Vulgate est en désaccord avec le texte grec. En plus d'une circonstance, le texte grec est évidemment préférable; dans quelle mesure le traducteur pourra-t-il se servir des lumières qu'il lui fournit pour rectifier ou compléter le sens donné par la Vulgate? C'est ce que monseigneur Beelen détermine dans une suite de règles qui nous ont paru dictées par une critique judicieuse, attentive jusqu'au scrupule à respecter les lois et la direction de l'Église en cette matière. Nous regrettons de ne pouvoir multiplier les exemples. Mais songeant à ce qui nous manque, et dans le désir de provoquer chez nous des travaux semblables à celui qu'a entrepris le docte professeur de Louvain, nous nous associons de grand cœur au vœu qu'exprime l'auteur du compte rendu « de voir paraître une traduction française ou latine de ce livre. » L'Angleterre, l'Allemagne, l'Italie, sont beaucoup mieux partagées que nous à cet égard ; elles ont des traductions approuvées par l'autorité ecclésiastique et que l'on peut remettre avec confiance entre les mains des fidèles. Quand donc la France, qui possède déjà un si grand nombre de versions du Nouveau Testament, en aura-t-elle enfin une fidèle, claire, châtiée, accompagnée, comme l'Église le veut et le commande, de quelques notes indispensables à l'intelligence du texte sacré, une version, enfin, revêtue de l'approbation du saint-siége, et qui soit digne de la popularité usurpée par celle de Sacy?

[1] Voici le titre en flamand : *Grondregels voor het vervaerdigen eener nederdiutsche vertaling van het Nieuwe Testament.*

Nous signalerons encore à nos lecteurs une notice biographique de M. Nève sur monseigneur Aristacès Azaria, archevêque de Césarée et abbé général des Mekhitaristes de Vienne. Le fond de cette notice est emprunté à un ouvrage plus étendu publié par le célèbre historien Frédéric Hurter; mais M. Nève a su donner beaucoup d'intérêt à son abrégé. Toutes les destinées de la congrégation arménienne établie à Venise par Mekhitar y sont fidèlement retracées. On y voit, dans la seconde moitié du siècle dernier, quelques religieux se détacher de la maison mère pour aller fonder une communauté à Trieste et se vouer au service spirituel des Arméniens attirés dans cette ville par leur commerce. Grâce à la munificence de Marie-Thérèse et même aux faveurs de Joseph II, le nouvel établissement prospère; deux fois, par un bonheur inespéré, il est respecté par l'invasion française; mais enfin, en 1807, il est fermé par ordre du maréchal Marmont, gouverneur des provinces Illyriennes. Les religieux arméniens sont invités à reprendre le chemin de l'Orient; mais leur chef, Dieudonné Babik, accompagné d'un petit nombre de frères, va chercher un refuge à Vienne, où la protection de l'empereur François II et les priviléges que lui accorde ce prince généreux, le mettent à même de fonder, dans le faubourg de la Josephstadt, une nouvelle colonie beaucoup plus prospère encore que celle de Trieste. Monseigneur Aristacès, d'abord procureur général sous l'abbé Dieudonné, puis son successeur, a gouverné seul cette congrégation depuis 1829 jusqu'à 1855, époque de sa mort. Les services qu'il lui a rendus sont inappréciables, et ils s'étendent, par elle, à toute la nationalité arménienne dont les rameaux atteignent, comme on sait, les extrémités de l'Orient. Par lui, sous le sultan Mahmoud, les Arméniens unis de Constantinople obtinrent enfin un patriarche de leur communion. M. Hurter, en racontant la part que prit à ce grand événement monseigneur Aristacès, s'est plu à attribuer le succès de ses démarches à la diplomatie autrichienne. M. Nève observe avec beaucoup de justesse et d'équité que l'intervention des représentants du roi très-chrétien n'y fut pas étrangère. « On ne saurait nier, dit-il, que M. le comte Guilleminot, ambassadeur de France, n'ait fait au sultan des représentations appuyées sur des raisons politiques décisives, et qu'il n'ait agi avec une fermeté digne de la puissance qui venait de combattre et de triompher à Navarin. En présence d'actes qui intéressent la chrétienté tout entière, nous ne voyons pas bien ce qu'on peut gagner à rapporter le succès principal à un seul, tandis qu'il est l'œuvre de plusieurs. Sachons être justes et reconnaissants envers les puissances qui, ne se contentant pas de protocoles et

de notes diplomatiques, sont toujours disposées à verser généreusement le sang de leurs soldats au service d'une grande cause. »

Mais l'œuvre par excellence de monseigneur Aristacès, ce fut la forte et féconde impulsion donnée aux études de la congrégation de Vienne, l'activité religieuse et intellectuelle qu'il y développa. Sous sa conduite elle devint comme un foyer dont la lumière et la chaleur rayonnèrent sur tout l'Orient. Toutes les sciences ecclésiastiques y furent cultivées avec ardeur, et on ne négligeait, dans les cours préparatoires, ni la philosophie, ni la littérature, ni les sciences physiques et naturelles. La bibliothèque, composée d'excellents livres, s'enrichit de précieux manuscrits dans l'ancienne langue arménienne. On forma de belles collections d'histoire naturelle, parmi lesquelles on remarquait — touchant souvenir de la terre natale, —un herbier spécial de la flore d'Arménie. Une presse, consacrée principalement à l'impression des livres arméniens, rendit aussi, par surcroît, de signalés services à l'Église latine par la continuation du *Bullarium magnum* et par des éditions du bréviaire et du missel romain ainsi que du bréviaire et du missel des Bénédictins. Elle fut employée aussi à créer une bibliothèque populaire destinée à satisfaire ce goût passionné de la lecture répandu de nos jours dans toutes les classes.

On forma à cet effet une *Association pour la propagation des bons livres catholiques*, dont l'empereur François voulut être le premier souscripteur. Fénelon, Louis de Grenade, saint Alphonse de Liguori, saint François de Sales, Scupoli, Lingard, M. Artaud, monseigneur Gerbet, figurent parmi les auteurs dont les ouvrages, traduits en allemand, furent répandus par milliers. Chaque année, les Mekhitaristes envoyaient gratuitement un nombre considérable de volumes aux pénitentiaires et aux maisons de charité. Tout cela, bien entendu, sans préjudice des travaux qui avaient en vue la nation arménienne. Sous l'administration d'Aristacès, cent ouvrages environ sortirent des presses de Vienne, la plupart en arménien littéral ou vulgaire, quelques-uns en turc, composés par les membres de la congrégation ou traduits par eux de quelque langue étrangère; ouvrages qui s'étendaient à toutes les parties de l'enseignement, depuis l'alphabet jusqu'aux mathématiques et à l'astronomie. Ajoutez-y un grand nombre de traités de théologie et de piété, des livres d'Église suivant le rit arménien, et enfin divers écrits des Pères, parmi lesquels nous remarquerons la version classique des dix-huit *Catéchèses* de saint Cyrille de Jérusalem, version que l'on fait remonter au cinquième siècle et qui sert de complément à la belle collection patristique publiée par les

Mekhitaristes de Venise. Enfin les religieux de Vienne firent paraître un recueil périodique, l'*Europa*, qui alla dans tout l'Orient et jusqu'aux Indes porter à la nation arménienne, si exposée à devenir la proie du schisme et de l'hérésie, non-seulement les lumières de la civilisation européenne, mais cette autre lumière sans laquelle il n'y aurait pas de civilisation, la vraie et pure lumière du christianisme.

Nous nous laisserions aller volontiers à décrire, d'après M. Nève, ces nobles travaux, oubliant que nous ne faisons ici que rendre compte d'un article, qui n'est lui-même qu'un des nombreux comptes rendus de la *Revue catholique*. Qu'on nous permette du moins de reproduire les paroles par lesquelles M. Nève termine sa notice :

« Le nom d'Aristacès Azaria ne s'effacera point des annales modernes du prosélytisme catholique ; il représentera toujours pour les Arméniens le vrai patriotisme vivifié par la charité chrétienne. Comme on l'a vu, il a reconnu dignement l'hospitalité que son ordre a reçue dans la capitale d'un grand empire, et il a fait porter par des missionnaires instruits les bienfaits de la civilisation et de la science religieuse aux débris dispersés de la nation d'où il est sorti. Les actes et les exemples d'Aristacès Azaria ne sont point perdus au sein de la congrégation qu'il a dirigée. Son successeur, qui a reçu de Rome le titre d'archevêque de Césarée, est de même à la tête de toutes les œuvres qui concourent à la régénération de l'Orient chrétien. Il a prêté son appui à une nouvelle association de l'Immaculée Conception formée à Vienne, sous les auspices de l'Empereur, pour venir au secours des catholiques de l'empire ottoman ; il a délégué spécialement à cet effet, en 1857, un membre de sa Congrégation, le P. Ignace Schukur. Sous son administration, les Mekhitaristes poursuivent sans relâche les mêmes études et les mêmes travaux qui ont valu à leurs prédécesseurs l'estime et la reconnaissance de leurs frères unis à Rome et même de ceux qui restent séparés de l'unité catholique. »

Parmi les articles de théologie, nous avons remarqué ceux que M. Claessens a intitulés : *Le Christ vient en tout temps*, docte commentaire de quelques chapitres du P. Thomassin, qui n'a fait lui-même que reproduire, dans ses *Dogmes théologiques*, l'enseignement des Pères de l'Église.

Mais laissons M. Claessens exposer lui-même le dessein et la pensée dominante de son travail :

« Nous n'avons accès auprès de Dieu que par la Raison universelle, la Sagesse éternelle, le Verbe divin qui s'est fait chair à cause que l'homme est devenu charnel, et par sa chair s'est fait victime à cause

que l'homme est devenu pécheur; et par le sacrifice de sa victime s'est fait médiateur : la raison purement intelligible n'étant plus dans l'homme corrompu le lien de la société entre Dieu et lui. Mais il faut remarquer sur toutes choses, que la Raison, en s'incarnant, n'a rien changé de sa nature, ni rien perdu de sa puissance. Elle est immuable et nécessaire, elle est seule la loi inviolable des esprits. La foi n'est point contraire à l'intelligence de la vérité : elle y conduit; elle unit l'esprit à la Raison et rétablit par elle, pour jamais, notre société avec Dieu.

« On voit par ces paroles de Malebranche que Jésus-Christ, le propre Fils du Dieu vivant et Dieu lui-même, peut être considéré sous plusieurs faces différentes. On peut l'envisager comme Raison universelle des esprits, comme Verbe incarné qui s'est offert en victime expiatrice pour nos prévarications, comme Médiateur et Rédempteur universel, comme médecin et sauveur des hommes. Or, sous tous ces rapports, se vérifie la belle maxime que nous avons cru pouvoir mettre en tête de ce petit travail.

« Cette maxime est empruntée au docte et profond auteur des *Dogmes théologiques*, dont nous avons exposé déjà le sentiment sur la nature de la raison et l'origine des idées (*Revue catholique*, t. XIII, p. 651 et suiv.). Louis Thomassin sera de nouveau l'interprète rigoureusement orthodoxe des spéculations sublimes de Nicolas Malebranche, son contemporain, son compatriote et son confrère à l'Oratoire. »

La *Revue* de Louvain a aussi sa partie polémique, où elle nous a toujours paru pleine de modération et de convenance. Nous citerons, comme exemple, une *Réplique* de M. Lefebve à M. Laurent, professeur à l'Université de Gand et auteur de certaines *Études sur l'histoire de l'humanité*, où le christianisme est fort peu respecté, car on y lit, entre autres choses, que « le christianisme ne satisfait plus ni le sentiment religieux ni l'intelligence ; » que « la religion chrétienne est ruinée dans ses fondements ; » que « la conscience humaine a abandonné les dogmes fondamentaux du christianisme. » Et après cela M. Laurent s'étonne que l'on dénonce son livre comme antichrétien ! Cela nous rappelle M. Jean Reynaud, jetant les hauts cris parce que le concile de Périgueux n'a pas jugé *Terre et Ciel* parfaitement orthodoxe. M. Lefebve prouve assez clairement que les *Études sur l'histoire de l'humanité*, et, en particulier, le livre sur le *Christianisme*, n'ont pas été sans raison mis à l'*Index*, et il montre aussi que la doctrine du progrès continu, telle que l'enseigne le professeur de Gand avec presque toute l'école éclectique, est incompatible avec la providence divine et mène, par conséquent, au panthéisme.

Enfin, nous signalerons encore à nos lecteurs les articles intitulés : *les Dogmes catholiques exposés, prouvés et vengés des attaques de l'hérésie et de l'incrédulité*, par N. J. Laforêt, tome III,—par M. F. Labis, professeur de théologie; *la Psychologie dans une voie nouvelle; De la connaissance de l'âme*, par le P. Gratry, prêtre de l'Oratoire de l'Immaculée-Conception, — par l'abbé Heeswyck, professeur au séminaire de Saint-Trond; *Polémique du R. P. Dechamps, avec M. l'abbé Richard, dans l'*Ami de la Religion, *au sujet des Entretiens sur la démonstration catholique de la révélation chrétienne*, par M. le professeur Labis; *De l'agriculture et de l'industrie dans les États romains; M. Renan, la révélation et les langues sémitiques*, par M. Th. Lamy, licencié en théologie; *Recherches historiques sur l'ancienne abbaye du Parc*, par M. F. J. Raymaekers; *le Catholicisme et l'Église russe* (compte rendu fort bienveillant de plusieurs travaux renfermés dans les deux premiers volumes de nos *Études de théologie*); *Papyrus égyptiens relatifs à l'Exode; Synodicon Belgicum*, par monseigneur de Ram, tome III, évêché d'Anvers.

Outre les ouvrages cités plus haut, le bulletin bibliographique de la *Revue* de Louvain mentionne encore les suivants, tous imprimés en Belgique : *La Fausseté du protestantisme démontrée*, par monseigneur Malou, évêque de Bruges, 2e édition, revue et augmentée, etc. — Bruxelles, Goemare; *Froissart. Étude littéraire sur le quatorzième siècle*, par M. Kervin de Lettenhove.—Bruxelles, A. Decq; *Pierre Castellanus de Grammont, helléniste et archéologue*, par M. Félix Nève, professeur à l'université de Louvain. — Gand, Hebbelynck; *Œuvres complètes du B. Léonard de Port-Maurice*, etc., traduites de l'italien par F. I. J. Labis, docteur en théologie, chanoine honoraire de la cathédrale de Tournai, etc. — Paris et Tournai, Casterman; *la Belgique sous le règne de Léopold Ier. Études d'histoire contemporaine*, par J. J. Thonissen, professeur à l'université catholique. — Liége, Lardinois; *Paganisme et judaïsme*, etc., par J. J. I. Dœllinger, professeur à la faculté de théologie de Munich, etc. — Bruxelles, Goemare; *Recherches historiques et critiques sur le véritable auteur du livre de l'Imitation de Jésus-Christ*, etc., par monseigneur Malou, évêque de Bruges, 3e édition, revue et augmentée.— Paris et Tournai, Casterman; *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, par Augustin et Aloïs de Backer, de la même Compagnie, 4e série. — Liége et Malines, Dessain; *De la résurrection de la chair dans ses rapports avec les sciences naturelles*, par H. B. Waterkeyn, vice-recteur et professeur à l'université catholique de Louvain, précédé d'un *Discours sur la vie et les tra-*

vaux de l'auteur, par monseigneur de Ram, recteur de la même université. Nouvelle édition, augmentée de quelques notes. — Louvain, Fonteyn. Paris, Casterman ; *la Question de la charité et des associations religieuses en Belgique*, par Ed. Duceptiaux. — Bruxelles, Goemare.

Ces simples indications suffisent pour justifier ce que nous disions au commencement de cet article, et elles feront comprendre le genre d'intérêt que peut offrir la lecture de la *Revue catholique*. Par la modicité de son format, par le peu d'étendue des travaux qu'elle publie, par le style simple, sans prétention et parfois même un peu négligé dans lequel ils sont écrits, elle contraste avec la plupart des revues modernes, dont elle n'a ni l'éclat ni les séductions; mais elle possède en revanche un mérite que nous devons apprécier; c'est de nous initier suffisamment, — nous du moins qui donnons à la religion le pas sur la politique, — à la vie intellectuelle d'un pays où il y a encore, on l'a vu, des esprits solides et des études consciencieuses.

D. Lefèvre.

MÉLANGES

LETTRES DU P. VERSEAU, SUPÉRIEUR DE L'ANCIENNE MISSION DE SYRIE.

Les lettres que nous publions sont empruntées à la collection inédite des manuscrits restés, après la suppression de la Compagnie de Jésus en France, entre les mains du P. Brotier, dernier bibliothécaire de Louis le Grand. L'auteur, le P. Verseau, est peu connu par les *Lettres édifiantes*. On le voit missionnaire à Antoura, à Tripoli, supérieur de la mission de Smyrne, puis de tout le Levant. (Cf. *Lettres édif.*; Levant, t. I., lettres du P. Tarillon au comte de Pontchartrain, et du P. Nacchi au P. Tamburini, général de la Compagnie.)

Ces lettres donnent de touchants détails sur les travaux de ces humbles et généreux missionnaires qui dépensèrent leur vie dans l'exercice d'un dévouement soutenu jusqu'à la mort. Nous supposons qu'elles n'ont pas été imprimées, pour éviter des redites ou des détails trop uniformes dans leur héroïque simplicité. Que de vertus, que de dévouements sont ainsi restés ensevelis pour la terre, et n'ont été trouver la gloire qu'au ciel! Nous sommes heureux, en publiant ce court appendice, d'arracher à l'oubli quelques noms vénérables et quelques belles œuvres de plus.

I

De Seyde [1], le 25 jan. 1698.

Mon Révérend Père,

La Providence nous a donné en partage la Syrie, la Mésopotamie, l'Égypte, avec une forte espérance d'aller bientôt recueillir en Éthiopie une abondante moisson qui s'y prépare. Les endroits où nous avons des résidences fixées sont : Alep, Tripoly, Antoura, Seyde ou Sidon, Damas, le Caire. Nostre mission d'Alep comprent à l'occident les plaines d'Antioche, tout le pays qui est sur le bord de la mer depuis Alexandrie jusqu'à Laodicée. A l'orient, cette même mission s'étend jusqu'au Tigre et l'Euphrate. Tripoly a pour son partage un pays immense où habitent les Nassariens, Zeldiens, Kurdes, et d'autres peuples qui adorent le soleil, parmi lesquels il y a grand nombre de chrestiens qui n'ont point d'autre secours que de nos missionnaires. Nostre résidence de Saint-Joseph, qu'on nomme Antoura, s'étend dans tout le mont Liban qui n'est habité que de chrestiens, la plus-part Maronites, lesquels sont nés bons catholiques. Le R. P. François Corbier, de nostre province, a esté fait supérieur de cette résidence-là; c'est un rare missionnaire. Si V. R. le voioit revestu d'un pauvre habit de toile, marchant les pieds nuds, portant sur son dos une chapelle assez pesante, allant de bourgades en bourgades, parmy les rochers, annoncer la parole de Dieu à une infinité de peuples avec un fruit incroiable, je suis sûr qu'elle en serait bien édifiée. Seyde ou Sidon a pour son partage la Galilée et toute la Terre Sainte orientale. Cela n'empêche pas que nos Pères d'Antoura

[1] Saïda, ancienne Sidon.

n'étendent leurs missions dans le pays des Druzes jusqu'à Césarée de Philippes, où sont les sources du Jourdain. Autrefois, lorsque je demeurois à Antoura, j'eus l'avantage de faire cette mission-là et de prêcher sur le fleuve du Jourdain à une grande multitude de peuples qui descendoient des montagnes et abandonnoient les habitations pour venir nous entendre. Pour ce qui est du Caire, qui se nommoit autrefois l'ancienne Memphis, il y a bientôt un an et demy que nous y avons fait un establissement d'où nous nous estendons dans toute l'Égypte. Cet establissement servira encore de passage à ceux des nôtres qui seront envoyés en Éthiopie par la mer Rouge ou bien par le Nil.

VERSEAU S. J.

II

A Seyde, le 9 avril 1699.

Mon Révérend Père,

Je continue à rendre compte à Votre Révérence de ce qui se passe dans nos missions, où, par la miséricorde de Notre-Seigneur, tout le monde est appliqué à remplir les fonctions du saint ministère auquel nous avons été appelés.

Nos Pères d'Alep me mandent que la moisson n'a jamais été plus abondante dans cette grande ville-là, mais qu'ils ne sont que deux, qui sont dans un accablement de travail, et que, si on ne leur envoie promptement du secours, ils succomberont enfin à la fatigue ; mais que puis-je faire? je n'ai personne à leur envoyer. On me demande des ouvriers de tous côtés ; le peu de monde que nous avons ne suffit pas à un si grand travail qui se présente partout. Et encore n'avons-nous pas de quoi entretenir le peu d'ouvriers que nous avons, quoique nous nous retranchions partout jusqu'au nécessaire.

Le R. P. Basire est seul de prêtre à Tripoly ; malgré ses infirmités continuelles, il y exerce le ministère de la parole de Dieu de manière qu'il ne se passe guère de jours, ou bien qu'il ne baptise quelque enfant turc, ou qu'il ne fasse sauver quelque esclave, ou bien enfin qu'il ne gagne quelque schismatique à Jésus-Christ.

Le R. P. Nacchi, qui demeure en notre résidence de Saint-Joseph dans le mont Liban, est assurément un rare missionnaire ; il sait suffisamment d'arabe pour faire la mission. On me mande qu'il prêche plusieurs fois par jour sans se donner un moment de relâche ; il couche sur des

planches, il ne boit point de vin, il ne mange point de viande ; toute sa nourriture consiste en d'assez méchant pain qu'on mange là, quelques herbes, lentilles, etc., et de l'eau. J'ai écrit à ce Père que je ne pouvais souffrir qu'il continuât ce genre de vie qui altéroit notablement sa santé. Je vous avoue, mon Révérend Père, que c'est une grande consolation pour moi que je sois obligé d'être continuellement attentif à prescrire des bornes aux excessives mortifications des nôtres, et à leur trop grand zèle ; comme j'ai été obligé en dernier lieu de faire à l'égard du R. P. Corbier, supérieur de notre résidence du mont Liban, lequel s'abandonnoit trop à son zèle. Voici ce que m'écrivoit ce Père, environ trois semaines avant le carême.

« Nous vivons ici, par la grâce de Dieu, à l'apostolique. Le R. P. Nacchi, mon compagnon, ne veut point manger de viande ; pour moy, je ne m'en soucie pas, outre qu'il s'en trouve rarement dans nos montagnes. Nous continuerons ce genre de vie jusqu'au carême, afin de nous préparer à nos missions volantes, et d'attirer sur elles les bénédictions du Ciel : cependant nous avons environ vingt-cinq grosses bourgades aux environs de notre résidence, sans compter les hameaux, lesquels ne nous donnent aucune relâche. Nous avons commencé à établir le Rosaire dans une de ces principales bourgades : c'est une si grande consolation pour nous de voir la ferveur de ces bons Maronites, que, quand Dieu ne nous accorderoit point d'autre récompense de nos travaux que celle-là, nous nous estimerions trop récompensés. » Voici la distribution de mon temps, m'ajoute ce Père : « Comme j'ai ordre de Votre Révérence (c'est à moi qu'il écrit) de retourner tous les soirs à notre résidence, pour les raisons qu'elle m'a marquées, — quoique ma santé soit bonne, par la grâce de Dieu, et quelque désir que j'aie de satisfaire à la ferveur de nos pauvres chrétiens, qui ne se lassent jamais d'entendre parler de Dieu et des affaires de leur salut, — j'obéirai. Je pars ordinairement de chez nous deux heures avant le jour, et d'abord que je suis arrivé à l'endroit où j'ai destiné de faire ma mission ce jour-là, on donne le signal en frappant sur une cloche de bois dont le son, quoique peu agréable, ne laisse point de s'entendre à plus de deux lieues à la ronde, dans les montagnes. A ce signal, tout le monde s'assemble à l'église ; on y commence la prière, qui est suivie d'une instruction familière, après laquelle je me mets à confesser, et cela dure souvent jusqu'à deux heures après midi ; encore suis-je obligé de renvoyer bien du monde à une autre fois. Je commence ensuite la messe, au milieu de laquelle je fais une prédication ; souvent il m'arrive que je ne puis contenir mes larmes, que je joins à celles de mes auditeurs. Le tout étant fini, j'emploie le

reste de la journée à faire la doctrine chrétienne aux enfants, à visiter les malades et à leur distribuer les remèdes qu'on a la charité de nous envoyer de France pour les pauvres chrétiens, et à consoler les affligés, et je retourne ensuite à notre résidence, où j'arrive quelquefois assez avant dans la nuit.» Ce même Père m'ajoute, dans une lettre postérieure: « Il m'est tombé une fluxion sur la poitrine, qui ne m'empêche point, par la miséricorde de Notre-Seigneur, de faire la mission à l'ordinaire.»

A Seyde, le R. P. Huvé, qui est mon compagnon, se ressent toujours de son ancienne maladie; il ne laisse point, ce pauvre Père, de se traîner comme il peut, et d'aller faire la mission dans les villages qui ne sont point éloignés d'ici et qui n'ont point de pasteur. Il va à pied, quoique avec peine, portant la chapelle sur son dos : il prêche encore dans cette ville, les jours que les infirmités ne lui permettent point de s'éloigner. Pour moi, je vous l'avoue, mon Révérend Père, je rougis de vivre avec de si illustres missionnaires, avec lesquels j'aurois honte de me comparer, par rapport au peu de services que je rends à la Mission.

A Damas, le R. P. Pillon, qui est supérieur de cette résidence, tout âgé qu'il est, est infatigable dans son ministère. Le R. P. Paulet, son compagnon, fait des catéchismes toutes les fêtes et dimanches, après le sermon du R. P. Pillon, d'une manière qui attire quantité de monde et qui fait des biens incroyables, à ce que l'on me mande, sans parler d'une école nombreuse de Grecs que nous avons en cette ville-là, et qu'il fait avec une singulière application.

Pour ce qui est du Caire, nos Pères qui y sont commencent à y faire de grands biens, en attendant qu'ils passent en Éthiopie, d'où nous attendons les premières nouvelles, qui nous viendront de ce pays-là, et cela avec bien de l'impatience. Quand il plaira à nos bienfaiteurs de nous envoyer de quoi bâtir une petite résidence au Caire, nous commencerons. Nous y sommes dans une méchante maison, que nous tenons à louage d'un Turc qui peut nous en mettre dehors quand il lui plaira. Nous ne cessons de faire des prières extraordinaires pour ceux qui nous font subsister de leurs charités. Nous en conservons la liste dans nos maisons, et telle que Votre Révérence nous l'a envoyée. Leur mémoire nous est chère, et nous n'oublions rien auprès de Notre-Seigneur pour reconnaître leurs bienfaits. Je me recommande de tout mon cœur aux saints sacrifices de Votre Révérence, afin que je ne me rende point indigne du ministère auquel j'ai été appelé : *Ne cum aliis prædicaverim..., reprobus efficiar.*

Je suis avec respect, etc., etc.,

VERSEAU S. J.

III

A Seyde, le 15 septembre 1700.

Mon Révérend Père,

Le P. Pierre Huvé, de la province de France, mourut hier icy de la mort des prédestinés, au retour d'une très-pénible et très-laborieuse mission qu'il avait entreprise dans les montagnes de la Galilée, sur les relations qui luy estoient venues du dernier abandon de tout secours spirituel où estoient depuis de longues années les peuples qui habitent ce pays-là.

A son arrivée en cette résidence, comme le travail excessif que son zèle infatigable luy avoit fait entreprendre avec un fruict incroyable, l'avoit extraordinairement abattu, nous ne négligeâmes rien pour rétablir une santé qui nous estoit si précieuse ; mais ce Père m'assura dès le commencement que tous les secours humains ne le feroient point relever de la maladie dont il étoit attaqué, que ce seroit la dernière de sa vie. C'est pourquoy il ne pensa plus qu'à se préparer à la mort, quoiqu'il soit vrai de dire que la vie vraiment apostolique que ce sainct missionnaire a menée dans la Syrie pendant l'espace de douze ans qu'il y a vécu, ait esté une continuelle préparation à ce passage. Il bénissoit sans cesse Notre-Seigneur et le remercioit avec les sentiments les plus tendres du monde de la grâce qu'il lui avoit faite de l'appeler au ministère de la parole parmi les nations étrangères dont il a converti une très-grande multitude à Jésus-Christ. Il fit plusieurs confessions générales à son confesseur ordinaire, qui, après la mort du Père, s'écrioit continuellement : « Voilà un sainct; c'est un ange que nous avons dans le ciel. » S'il m'étoit permis de m'expliquer davantage, que j'aurois d'admirables choses à dire de la vie de l'homme de Dieu ! Il receut souvent la saincte communion et autant de fois que le mal qui le pressoit le luy put permettre, mais avec une dévotion qui nous attendrissoit tous. Au milieu de ses plus grandes souffrances causées par la violence du mal, on voioit paroître sur son visage une sérénité et une tranquillité admirables ; jamais aucun mouvement d'impatience, toujours une douceur d'ange, et une parfaite conformité à la volonté de Dieu, dont il avoit sans cesse les louanges dans la bouche. Il eut une crise qui nous donna une forte espérance que le malade recevroit une parfaite guérison ; mais, comme je luy en témoignay quelque chose, il fut quelque temps sans me répondre, et, me regardant avec un visage riant, il me dit que je me souvinsse de ce qu'il m'avoit dit au commencement, et que le jour que l'Église célèbre la fête de l'Exalta-

tion de la sainte Croix, ce seroit un jour heureux et de bénédiction pour luy. En effet, ce même jour-là, qu'il désiroit avec tant d'ardeur, estant arrivé, après avoir entendu la messe comme il faisoit chaque jour, quoiqu'il eût esté la veille dans une extrême foiblesse, il parut tout d'un coup comme avoir repris ses forces naturelles et commença à réciter tout haut, avec une joye plus grande qu'à l'ordinaire, le cantique *Nunc dimittis servum....*; lequel étant fini, il me dit qu'il n'avoit plus guère de temps à vivre, que son heure s'approchoit, qu'il me prioit de luy donner le saint viatique. Il le reçut avec des sentiments d'une dévotion qu'il ne m'est pas permis et possible d'exprimer, après nous avoir fait une exhortation qui nous fit tous fondre en larmes. Il eût souhaité le recevoir à genoux, la tête et les pieds nuds ; mais les médecins ne l'ayant pas jugé à propos, nous n'osâmes point lui accorder cette consolation; nous le laissâmes quelque temps seul, ainsi qu'il le souhaitoit, pour s'entretenir avec Notre-Seigneur. Sur les deux heures après midy, il nous demanda l'extrême-onction. Comme il ne nous paroissoit pas estre si près de sa fin, et que nous tardions un peu à luy accorder sa demande, il nous pressa et nous dit qu'il n'y avoit point de temps à perdre, qu'avant le soleil couché, il ne seroit plus en vie. Nous n'eusmes en effet que le temps de lui donner ce dernier sacrement et de faire la recommandation de l'âme. Il répondoit à toutes les prières de l'Église, avec un parfaitement bon jugement qu'il conserva toujours jusqu'au dernier soupir.

A peine eusmes-nous achevé, qu'il prononça par trois fois les noms de Jésus et de Marie, et aiant dit assez à haute voix : « Mon Dieu, je remets mon âme entre vos mains,» il baissa doucement la tête, et rendit son bienheureux esprit à Dieu, sur les cinq heures du soir, âgé de quarante-trois ans, la vingt-deuxième année depuis son entrée en la Compagnie.

C'étoit un religieux entièrement mort au monde, et qui nous paroissoit posséder en un éminent degré toutes les vertus chrestiennes et religieuses. Avant sa dernière mission à la campagne, il y avoit en cette ville un pauvre chrestien lépreux, réduit dans une méchante cabane, abandonné de tout le monde à cause d'une puanteur horrible qui exhaloit de son corps; le Père, qui cherchoit ordinairement ces sortes de gens qui faisoient toutes ses délices, estoit continuellement auprès de cet homme affligé pour le consoler et luy pansoit lui-même ses plaies qui faisoient horreur, il les baisoit avec un courage héroïque, il lui rendoit les services les plus bas et ne le quitta point jusqu'à la mort. Nous passons soubs silence un très-grand nombre de semblables

œuvres dont nous laissons la connoissance à celuy qui lui tient lieu de toutes choses dans le ciel!

Je suis, etc., etc.

P. Verseau S. J.

CASUS CONSCIENTIÆ,

DE IMPEDIMENTO PUBLICÆ HONESTATIS EX SPONSALIBUS CONDITIONATIS.

(Vide superiorem fasciculum, p. 160.)

1° Quæritur : *Quid sit conditio de futuro contingente, quid suspensiva, quid resolutoria, et quomodo influat in contractum cui apponitur?*

Respondeo :

Conditio definitur : *actus quo aliquis consensum suum alligat et pendere vult ab aliqua causa, rei de qua paciscitur extrinseca.*

Conditio alia est proprie, alia improprie dicta. Hic agimus tantummodo de conditione proprie dicta; reliquas vero species, quæ ad præsentem casum non pertinent, prætermittimus.

Porro, de ratione est conditionis proprie dictæ ut consensum et effectus inde secuturos suspendat, usque ad futurum rei eventum; exempli gratia, Titius et Caia sic matrimonium ineunt : *Duco te,* inquit ille, *si pater meus consenserit.* Hac in pactione consensum suum dependentem reddit a futuro patris consensu.

Hæc conditio dicitur *de futuro contingente;* siquidem patris consensus est eventus *futurus*, non autem necessarius, sed *contingens.*

Solent etiam auctores conditionem dividere in suspensivam et resolutoriam. *Suspensiva* dicitur quæ actus obligationem seu effectum suspendit donec conditio existat, ut si dicas : *Duco te si in dotem mille afferas. Resolutoria,* quæ non obstat quin contractus vel actus ab initio sit purus, facit tamen ut possit resolvi; verbi gratia : *Contraho tecum sponsalia, donec aliam ditiorem invenero.* Porro conditio de qua hic agitur est suspensiva.

Nunc ad ejusdem effectus.

Conditionis effectus proprius est ut suspendat consensum, proindeque contractum, necnon ipsius effectus, donec ipsa impleatur : sequitur ex ipsa definitione. Ergo, ante impletam conditionem, nullus est consensus qui perficiat contractum ex conditione pendentem, nullus hic contractus, nulla ex eodem obligatio.

Quod, ante impletam conditionem, nullus sit consensus qui perficiat contractum, statim probamus ex celebri dispositione juris ponti-

ficii, quam hic referre juvat. Habetur in *Sexto*, de Spons., cap. un.

« ... Ille qui sponsalia pure ac determinate cum aliqua muliere contraxit, et postmodum cum secunda prioris consanguinea idem fecit, ex priorum sponsalium vigore (quibus per publicæ honestatis justitiam ex secundis sponsalibus subsecutam minime derogatur) ad matrimonium contrahendum cum prima remanet obligatus.

« § 1. Ille vero qui sponsalia cum aliqua muliere sub conditione contraxit, si postmodum ante conditionis eventum cum alia priori, consanguinea per verba contraxerit de præsenti, cum secunda remanere debebit : *Cum ex sponsalibus conditionalibus, ante conditionem exstantem, sicuti consensum non habentibus, nulla publicæ honestatis justitia oriatur.* »

Ergo, ante impletam conditionem, nullus est consensus qui perficiat contractum.

Diximus nullum etiam esse contractum ex conditione pendentem, *nullam obligationem*, non absolute, sed *ex contractu ortam*, eo, scilicet, contractu cui est apposita conditio. Sed antequam hic, purificata conditione, perficiatur, prævius, quodammodo, jam existit contractus, cujus obligatio in eo consistit, ut partes teneantur expectare, et non impedire conditionis eventum. Qui culpabiliter impediret ne impleretur, teneretur perinde ac si impleta esset, juxta regulam in utroque jure receptam. L. in jure 161. ff. de R. J. Ergo, etiam nondum purificata conditione, existit vera obligatio, sed non ex contractu orta, qui contractus necdum est absolutus.

Quæritur secundo : *Utrum et quatenus valida sint sponsalia contracta cum impedimento matrimonium dirimente?*

Respondeo : Per se, invalida sunt talia sponsalia ; quia , ut ait Sanchez (*De Matrim.*, l. I, disp. xv, n° 1.), illæ solæ personæ habiles sunt ad sponsalia, inter quas consistere potest matrimonium. Sed cum personæ nunc ad contrahendum inhabiles, possint fieri habiles, scilicet per dispensationem, quærunt iterum theologi an producant obligationem sponsalia contracta a personis laborantibus impedimento a Papa dispensabili, sub conditione : *Si Papa dispensaverit.* Supponitur adesse legitimam causam ex qua Pontifex soleat dispensare.

Duplex ea de re sententia; utram amplectamur, ad præsentis difficultatis enodationem nihil interest.

Prior sententia affirmat simpliciter. Ratio est quia conditio possibilis et honesta non infirmat contractum; porro talis est, ex suppositis, conditio : *Si Papa dispensaverit ;* possibilis est, siquidem Papa dispensare potest; honesta, siquidem adest legitima causa ex qua Pontifex

soleat dispensare. Ita Covarruvias, Sanchez, Coninck, Laymann, Pirhing, Reiffenstuel, aliique plures, quos sequitur et laudat Schmalzgrueber (*De spons. et matr.*, tit. v, n° 80-86). Quare, juxta illos, obtenta dispensatione, sponsalia, ex conditionatis, statim fierent absoluta.

Posterior sententia, cui adhæret Rota Romana (*Decis. recent.*, part. V, 103), est negantium talia sponsalia prius esse valida, quam partes, obtenta dispensatione, renovaverint consensum.

Quæritur tertio : *Quid sit impedimentum publicæ honestatis, et utrum nascatur ex sponsalibus conditionatis aut invalidis?*

Respondeo : Honestas publica est impedimentum nuptiale ex sponsalibus et matrimonio rato ortum, et definitur : *quædam quasi affinitas ex inchoatione matrimonii, per conjunctionem non corporum, sed animorum orta inter sponsos, et conjugio cum ipsorum consanguineis contrahendo obstans.* Introductum est hoc impedimentum ecclesiastico jure, et oritur tum ex sponsalibus de futuro, tum ex sponsalibus de præsenti, seu matrimonio rato. Antiquo jure, ortum ex utroque dirimebat usque ad quartum gradum inclusive; sed novo jure Tridentini (Sess. xxiv, cap. iii, *de Reform. matrimonii*), honestas orta ex sponsalibus non dirimit nisi ad primum gradum.

Utrum nascatur honestas publica ex sponsalibus conditionatis? Respondeo distinguendum. Ante eventum conditionis, non nascitur; ut patet ex cap. un. citat., § *Ille vero*. Post eventum conditionis, subdistinguo. Si conditio impleta fuit quo tempore personæ erant habiles ad contrahendum matrimonium, respondeo affirmative; secus, negative.

Prior pars non eget probatione. Quod vero ex sponsalibus conditionatis, etiam impleta conditione, non nascatur impedimentum publicæ honestatis, si, cum impleta fuit, personæ erant inhabiles ad contrahendum matrimonium, sic probo.

Non nascitur hoc impedimentum ex sponsalibus invalidis. Porro, in ista hypothesi, sponsalia fuerunt invalida. Ergo, etc.

Major certa est, ex Concilio Tridentino, ut infra videbitur. Probatur minor, scilicet, invalida esse sponsalia conditionata, si cum impleta fuit conditio, personæ erant inhabiles ad contrahendum matrimonium.

Ad hoc sufficit ut consensus nunquam potuerit parere contractum sponsalitium. Atqui nunquam potuit... Ergo.

Prob. min. Consensus ille conditionatus non potuit parere contractum sponsalitium, neque ante, neque post eventum conditionis; ergo nunquam. Non ante eventum conditionis, siquidem tunc erat suspensus, ac proinde nullus in ordine ad contractum; cæterum, patet ex cap. un. § *Ille vero*, sæpius allato. Non post eventum conditionis, quia tunc ca-

debat in personas inhabiles ad contrahendum, atque ita, sublata materia, non poterat perficere contractum. Ergo consensus ille nunquam potuit parere contractum sponsalitium ; ergo sponsalia fuerunt invalida.

Quare redit illa quæstio : *Utrum nascatur impedimentum publicæ honestatis ex sponsalibus invalidis ?* Quæ statim solvetur citato decreto Tridentini : *Justitiæ publicæ honestatis impedimentum, ubi sponsalia, quacumque ratione, valida non erunt, Sancta Synodus prorsus tollit* (Sess. xxiv, cap. iii, *de Reform. matrim*).

Atque hinc patet casus propositi solutio. Respondemus validum esse matrimonium Adalberti cum Cornelia, neque dirimi per impedimentum publicæ honestatis ortum ex sponsalibus conditionatis initis inter Adalbertum et Odiliam, Corneliæ sororem. Nam sponsalia illa nunquam fuerunt valida; siquidem quo tempore impleta fuit conditio, et contractus, ex conditionato, potuisset fieri absolutus, existebat impedimentum carnalis affinitatis inter Adalbertum et Odiliam; unde nunquam extitit inter ipsos contractus sponsalitius.

Frustra dicetur : Valent conditionata sponsalia, ita ut irritare possint alia sponsalia absoluta quæ deinde contraherentur non expectato conditionis eventu [1].

Quid inde concluditur ? Conditionata sponsalia, etiam ante conditionis eventum, parere obligationem? Utique, obligationem expectandi et non impediendi conditionis eventum; id jam concessimus et libenter adhuc concedimus. — Parere contractum sponsalitium, ex quo sequatur impedimentum publicæ honestatis ? Id negamus, utpote prorsus contrarium tum omnibus Theologorum principiis, tum dispositioni Juris pontificii sæpius allegatæ, cap. un. *Ille vero.*

Objicietur fortasse : In utroque jure receptum est : *quoties per eum cujus interest conditionem non impleri fiat quominus impleatur, perinde haberi ac si impleta conditio fuisset.* Porro, in nostro casu, Adalbertus, non impletionem quidem conditionis, sed ejusdem effectum culpabiliter impedivit ; unde, *a pari,* æquum est teneri erga Odiliam, perinde ac si impleta conditio fuisset quo tempore erant habiles ad contrahendum simul. Ergo valet contractus sponsalitius inter Adalbertum et Odiliam. Ergo, etc.

Respondeo negando paritatem. Aliud est etenim aliquem teneri, ratione culpæ, qui impedivit quominus conditio impleretur ; aliud,

[1] « Nous répondons en deux mots que les fiançailles conditionnelles ont une valeur telle, qu'elles peuvent en annuler d'autres absolues contractées après. » (*Revue théologique*, p. 30.)

propter eamdem rationem, valere contractum inter personas inhabiles. Nam, etsi Adalberti culpa inhabilitas illa supervenerit, non pendet tamen ex ipsius voluntate, eaque tandem, velit, nolit, existit. Quare negamus omnino valere contractum sponsalitium.

Sed ad pleniorem quæstionis explanationem, fingamus aliam hypothesim. Suppono igitur Adalbertum nondum duxisse Corneliam; suppono etiam (non concedo), ex regula juris supra laudata, teneri adhuc erga Odiliam : quæro ad quid teneatur? Immediate, ad nihil aliud, nisi ad petendum dispensationem super impedimento affinitatis carnalis quod ipsum inter et Odiliam supervenit; obtenta dispensatione, tunc ad summum sponsalia valida erunt et absoluta. Sed ante obtentam dispensationem, obligatio, si qua fuit, *ad sponsalia* fuit, non *ex sponsalibus*. Porro inter utrumque genus obligationis quantum sit discrimen, nemo non videt. Sed ita mutatis circumstantiis, possumus iterum aliud fingere; scilicet, Odiliam Adalberto remittere omnem erga se obligationem. Quo supposito, poterit ille tum valide, tum licite, Corneliam ducere uxorem; neque obstabit impedimentum publicæ honestatis, quia nunquam vera sponsalia fuere inter ipsum et Odiliam. Secus esset, si ista sponsalia aliquando completa extitissent, sed postea dissoluta ex mutuo consensu.

Si quis tandem dicat : Non eo tempore quo purificatur conditio nascitur *obligatio sponsalitia*, sed quo datur consensus[1]; distinguo ut supra. Si per obligationem sponsalitiam intelligatur *obligatio ad sponsalia*, concedo; si intelligatur *obligatio ex sponsalibus*, nego. Porro quod, in præsenti casu, eo tempore quo datus est consensus nata sit *obligatio ad sponsalia*, nil inde efficitur contra nostram solutionem.

CASUS DE IMPEDIMENTO CLANDESTINITATIS.

Albinus, Venetensis, cum Luciam, invitis ejus parentibus, ducere percuperet, eam secum in Angliam abduxit; elapsoque mense, Londini nuptias cum ipsa, neglecta Tridentini forma, celebravit. Continuo in Galliam redux, audit a parocho invalidas prorsus esse istiusmodi nuptias. An vere ?

Spiridio, Danus, catholicæ religionis cultor eximius, Burdigalam vix appulerat, cum Anglam virginem recentissime advectam, absque ullius sacerdotis præsentia, sibi nuptiali fœdere copulavit. De istius connubii

[1] « Ce n'est pas du moment que la condition a été purifiée que date l'obligation des fiançailles, mais du moment où le consentement a été donné. » *Revue théol.*, p. 31.

valore acriter disputant Doctores fama apud nos celeberrimi, et tuam enixe rogant sententiam.

Protogenes, Rupellanus, recens e calviniana secta ad catholicam fidem una cum uxore ac liberis feliciter redierat, cum audit a Parocho invalidas esse nuptias, spuriamque totam sobolem, nec duplici illi malo remedium adferri posse, nisi celebrato coram pastore ac duobus testibus matrimonio. Quem ille nuntium incredulus excepit atque parere detrectavit. An merito?

SOLUTIO PENDET EX SEQUENTIBUS QUÆSITIS.

1° Quid sit clandestinitatis impedimentum?

2° An ante Tridentinam Synodum exstiterit?

3° Quibusnam in regionibus receptum sit vel non Tridentinæ Synodi decretum?

4° An validæ sint nuptiæ eorum qui recedentes ex loco ubi viget Tridentina lex, ibi contrahunt ubi recepta non est?

5° Quid si exeuntes ex loco ubi non viget, clandestine jungantur ubi recepta est?

6° An attingat hæreticos in Gallia?

Auctores consulendi :

Benedictus XIV, *Institut. Ecclesi.*, XXXIII ; *de Synodo diœcesana*, lib. VIII, cap. XII; Const. *Paucis abhinc hebdomadis.; Quæst. canon.*, *passim*.

D. Carrière, *de Matrimonio*, parte III, cap. III, n° 1173-1194.

Schmalzgrueber, *de Sponsalibus*, tit. III, n° 89-100, et 108-113.

Lacroix, *Theologia moralis*, lib. VI, part. III, n° 706-717.

P. Gury, *Compendium theologiæ moralis*, tom. II, n° 636-642.

Solutio dabitur in proximo fasciculo.

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.

LE SURNATUREL

EN FACE DU RATIONALISME MODERNE

DEUXIÈME ARTICLE [1].

Les hommes avaient longtemps pensé que la terre occupait le centre du monde et que le soleil accomplissait à son égard le rôle d'un humble et fidèle satellite. Un jour, il vint un savant qui leur déclara que ce qu'ils prenaient pour la totalité de la création n'en était qu'une partie à peine perceptible dans l'ensemble; qu'il y avait sur leur tête des espaces immenses et des mondes infiniment plus étendus que le nôtre; que la terre, au lieu d'être le point central de l'univers, n'occupait pas même la place d'honneur dans le système particulier auquel elle se rattache; enfin, que, loin de demeurer immobile, elle était soumise à un double mouvement, l'un de rotation sur elle-même, l'autre de circulation annuelle autour du soleil. Celui qui parlait de la sorte fut pris pour un insensé, et, quoiqu'il eût en main des preuves capables de faire impression sur des esprits moins prévenus, on cria au scandale, on essaya de le faire taire, on finit même, dit-on, par l'enfermer. Aussi nos rationalistes n'ont-ils pas assez d'anathèmes à déverser sur une pareille conduite, déplorable fruit, ajoutent-ils, de l'entêtement et de l'ignorance. Ce qui m'étonne,

[1] Voir la livraison de janvier 1859, p. 1.

c'est qu'ils ne s'aperçoivent pas que leur manière d'agir ressemble fort à celle qu'ils condamnent.

En effet, ils s'imaginent que l'ordre de la nature est la seule réalité hors de laquelle il n'y a plus que rêve et chimère. On leur dit que cet ensemble se relie à une harmonie plus haute, que le centre de la création n'est pas où ils le mettent, qu'ils prennent la partie pour le tout et un coin du tableau pour la scène entière. — Impossible, voilà leur seule réponse. Avec ce mot, on repousse l'examen des démonstrations les plus sérieuses. Du moins les adversaires de Galilée et de Copernic avaient pour eux une longue possession, et pouvaient revendiquer en leur faveur les croyances du genre humain ; moins excusables, les nouveaux ennemis du surnaturel ne veulent pas même peser ce qui de tout temps a forcé les convictions des plus grands génies. Quelques explications, quelques preuves que puisse apporter le catholicisme, on continuera donc à répéter et à écrire que le surnaturel est un non-sens, qu'il y a folie à chercher pour l'humanité autre chose que son développement dans les conditions de la nature. Et, faute d'avoir l'autorité en main pour bâillonner la polémique religieuse, on cherchera du moins à faire le vide autour d'elle et on s'efforcera de l'étouffer par la conspiration du silence.

Mais, quoi ! dirons-nous aux philosophes rationalistes, sont-ce là les preuves de cette bonne foi, de cet amour impartial de la vérité dont vous faites si souvent parade ? Au point de vue restreint où vous vous placez, il vous semble que tout gravite vers l'homme de la nature. Vous faites de ses destinées comme le pivot de toutes choses, et de la pure raison le dernier mot de la science ; et quand on vous présente un instrument capable de porter plus haut votre regard, vous vous obstinez non-seulement à en refuser le secours, mais encore à nier les résultats auxquels il conduit ceux qui s'en servent. N'est-ce pas imiter l'ignorant qui voudrait révoquer en doute les faits astronomiques constatés à l'aide du télescope, sous prétexte que son œil, laissé à lui-même, ne les peut atteindre ? Examinez avec soin l'instrument

qu'on vous propose, constatez la légitimité du procédé qu'on emploie, c'est votre droit comme votre devoir; mais après que vous vous serez refusés obstinément à cette investigation, repousser comme non avenues les vérités qui sont acquises à l'humanité par cette voie, c'est une conduite irrationnelle qui ne saurait provoquer que l'indignation et le mépris.

Si du moins, avant de donner l'exclusion à la théorie catholique, on avait pris la peine de s'en rendre compte et de remonter aux éléments qui la constituent! Mais cette manière de procéder n'est pas dans les habitudes de nos adversaires. Assez semblables à ce juge endormi des *Plaideurs*, volontiers ils commenceront par porter leur sentence, quitte à s'enquérir ensuite de quoi il s'agit. Heureux même si parmi ce grand nombre de contradicteurs il en est un seul qui connaisse clairement ce qu'il condamne!

Pour prouver que nous n'exagérons rien, il suffira de passer en revue quelques-unes des notions du surnaturel qui sont le plus en vogue à notre époque. On n'aura pas de peine à reconnaître combien elles sont éloignées de celle que défend le dogme catholique. Et quand, après s'être battu contre de purs fantômes de sa création, le rationalisme tirera ses conclusions contre l'Église, on saura quelle valeur il faut attribuer à ce facile triomphe.

Dieu, qui pouvait créer l'homme en lui assignant pour fin unique celle qui ressort nécessairement de ses aptitudes et de ses facultés naturelles, a-t-il voulu librement l'appeler à une vocation plus haute, se réservant de lui fournir un surcroît de secours pour en remplir les obligations? Telle est en un mot la question posée par la doctrine du surnaturel. La philosophie chrétienne, qui soutient l'affirmative, fait deux choses : elle apporte des faits historiquement indubitables pour prouver qu'il en est ainsi; et, en même temps, elle défie l'esprit humain de signaler une contradiction dans les principes sur lesquels elle s'appuie.

Dans une étude précédente, nous avons essayé de développer ces principes et d'en constater philosophiquement la valeur. En résumant ce travail, on trouvera que la doctrine du surnaturel peut se ramener à un petit nombre de propositions fort simples : 1° Dieu est un être personnel : ce qu'il produit, il le produit librement ; 2° s'il y a en Dieu des perfections dont l'esprit humain est capable d'acquérir la connaissance par ses seules forces, il y a aussi des profondeurs mystérieuses que la raison ne saurait sonder par elle-même ; 3° ces secrets de sa vie intime, Dieu, par un acte libre, peut appeler la créature à les connaître, ce qui suppose qu'il la fait entrer par rapport à lui dans un commerce et dans des communications plus étroites; 4° s'il en agit de la sorte, la créature aura une fin supérieure à sa fin naturelle, et devra recevoir pour l'atteindre une force surajoutée à sa force native.

Ainsi deux aspects en Dieu, l'un auquel la raison s'élève, l'autre qu'elle n'est pas apte à saisir toute seule. Par suite deux états possibles de l'humanité : le premier, où elle ne devrait posséder Dieu finalement que dans la mesure qui lui est propre ; le second, où, soutenue par une vertu supérieure, elle doit trouver sa béatitude dans une participation de l'infini plus radicale et plus complète. Telles sont, en quelques mots, les idées fondamentales que présuppose la foi au surnaturel. Nous avons à voir si c'est ainsi généralement que nos adversaires l'entendent. Nous aurons ensuite à considérer s'ils sont en droit de repousser cette double considération et la condition finale que nous assignons à l'homme.

I. — DIVERSES NOTIONS DU SURNATUREL ACCRÉDITÉES AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE.

Rien n'est plus ordinaire aujourd'hui que de regarder la révélation comme l'ennemie née de la raison humaine. On dirait que

le surnaturel ne peut vivre dans l'homme qu'à la condition d'y détruire tout ce qui vient de la création. Le chrétien, avant d'entrer dans le temple où réside la Divinité que sa foi adore, a dû, nous assure-t-on, immoler sur le parvis l'intelligence qu'il tenait de la nature ; et, s'il admet une économie supérieure, qu'il appelle l'ordre de la grâce, ce n'est qu'après avoir abdiqué pour toujours les principes mêmes de la philosophie. Nous ne saurions protester trop vivement contre une semblable erreur.

Non, la raison, à moins qu'elle ne se laisse égarer par des idées d'usurpation et d'empiétement, ne peut rien avoir à craindre de l'enseignement chrétien, puisque les coups que cet enseignement voudrait lui porter retomberaient aussitôt sur lui-même. En effet, nier la valeur de l'intelligence n'est pas moins détruire le surnaturel que s'attaquer à la foi ; la nature est un support nécessaire dont toute construction ultérieure présuppose inévitablement la solidité. Si vous ébranlez cette base, l'édifice s'écroulera avec d'autant plus de fracas que ses proportions seront plus vastes et plus magnifiques. Pour parler avec saint Augustin, le surnaturel est encore une greffe divine que le céleste jardinier (*Agricola Trinitas*) ente sur le sauvageon de la nature. L'arbuste primitif préexiste donc, il a sa séve et sa vie propre ; la grâce, en s'y implantant, ne fait que corriger l'acrimonie de ses sucs et le disposer à produire des fruits dignes de la main qui le cultive.

Il est bien vrai que, supposé le désordre originel, la nature demeure blessée, amoindrie. Mais ces blessures et cet amoindrissement n'iront pas jusqu'à attaquer sa bonté radicale. Elle reste même complète, à la prendre dans ce qui lui est rigoureusement dû. Bien qu'elle n'ait plus cette intégrité que constituaient de nombreux priviléges, elle aura celle qui est requise pour que tout don surajouté soit véritablement gratuit, c'est-à-dire en dehors de ses exigences. Voilà ce qu'il aurait toujours fallu se rappeler. Depuis Baïus et Jansénius, il n'est pas permis à un catholique de le perdre de vue, puisque l'Église, en condam-

nant leurs erreurs, a consacré d'une manière solennelle les principes que nous venons d'exposer.

Cependant, à entendre certains auteurs contemporains, cette sollicitude du catholicisme à maintenir le domaine de la nature comme sa frontière obligée serait une tendance nouvelle, contraire même au mouvement des temps anciens, et qu'il faudrait attribuer à un esprit de transaction avec les idées modernes. Qu'on me permette une citation, où cette pensée, fort commune de nos jours, est formulée assez clairement. « Quand on suit la « marche des discussions et des hérésies durant les premiers « siècles au sein du christianisme, on voit qu'à chaque effort de « la raison (Arius, Nestorius, Pélage) pour remettre le christia- « nisme commençant et non défini dans les voies du sens humain « et de l'explication naturelle, il y eut un effort contraire des « saints orthodoxes pour serrer le ressort et montrer, d'après « saint Paul, le christianisme régénérateur aussi contraire à la « nature et aussi invraisemblable rationnellement que possible ; « et cela jusqu'à saint Augustin, qui achève de circonscrire le « dogme dans tout son contour, et de l'asseoir carrément au « sommet du rocher. Or, à mille ans de distance, on remarque « un mouvement inverse et comme expansif au sein du catholi- « cisme, mouvement dont les Jésuites deviennent le plus actif et « le plus élastique organe, et qui va de tout point à laisser le « dogme se détendre, se concilier davantage, et, faut-il le dire ? « *transiger*, non pas avec la raison philosophique sans doute, « mais avec la nature et les sentiments humains et civilisés de « toutes parts reparus. Rome, sans pousser à ce mouvement, y « consent du moins par tact et par sens pratique[1]. » Aussi assure-t-on que, pour *redresser la croix de toute sa hauteur*, il est nécessaire d'humilier l'homme naturel, de le montrer, comme le fait Jansénius, écrasé sous le poids de sa chute. Nous n'avons pas à répondre à tout ce que renferment ces allégations. Il suffit de ren-

[1] M. Sainte-Beuve. *Port-Royal*, t. II, p 506.

voyer le lecteur à la belle instruction pastorale publiée dernièrement sur cette matière par Mgr de la Rochelle [1].

Du reste, les hostilités que l'on suppose sont impossibles. En effet, le christianisme se donne au monde pour une religion surnaturelle. Or toute religion surnaturelle qui veut être conséquente avec son principe doit commencer par déclarer bonne, du moins dans son fond, la nature à laquelle elle s'adresse; autrement, semblable à la colombe de l'arche, elle ne trouvera pas où poser son pied sur la terre. La grâce élève, redresse, qu'on le comprenne bien, mais elle ne crée pas; elle corrige ou perfectionne, donc elle agit sur un sujet du moins ébauché; elle pose le couronnement de l'édifice, ce n'est pas elle qui jette les premiers fondements. Comment la révélation pourra-t-elle faire accepter sa lumière s'il n'y a pas d'intelligence pour la saisir? Comment pourra-t-elle s'imposer comme obligatoire si la raison ferme le cercle de ses connaissances sans atteindre le premier anneau de cette chaîne qui doit soulever l'homme jusqu'à Dieu? La nature est donc indispensable à l'élévation surnaturelle, et la religion n'est pas moins intéressée à défendre l'une que l'autre.

Aussi l'enseignement chrétien a-t-il toujours compris cette double mission. Ce n'est pas seulement à mille ans de distance de saint Augustin et par l'influence des Jésuites que la nature a recouvré ses droits; dès l'origine, les docteurs ont flétri et condamné ceux qui s'en prenaient à elle avec exagération et la stigmatisaient comme radicalement mauvaise. Autant l'évêque d'Hippone déploie d'éloquence pour venger la grâce contre les affirmations de Pélage, autant il dépense de force pour réhabiliter la nature contre les partisans du manichéisme; loin de condamner la raison, il revient souvent sur la distance presque infinie qu'elle établit entre l'homme et les autres créatures sensibles; il constate que nous aurions encore à rendre à Dieu des

[1] Instruction pastorale de Mgr l'évêque de la Rochelle et de Saintes, sur le vrai sens de la folie de la Croix.

actions de grâce, quand même nous n'en aurions reçu aucun des bienfaits qui se rattachent à l'ordre surnaturel. Bien plus, il avoue même que les dons naturels peuvent, eux aussi, prendre le nom de grâce, parce qu'ils sont gratuits, bien que dans un autre sens et d'une autre manière [1]. Si parfois il semble tenir un autre langage, s'il refuse à la nature la bonté, la rectitude, s'il dit qu'elle est viciée, inclinée au mal, déréglée, corrompue, c'est qu'il la compare, non à ce type rigoureusement nécessaire qui constitue la limite infime de sa possibilité, mais à son état historique d'élévation primitive. Alors il regarde l'humanité, non dans son rapport avec la fin réclamée par ses exigences naturelles, mais dans son rapport avec la fin supérieure que Dieu lui assigne, et qui, même après le péché, est encore la sienne. C'est en face de ce but élevé qu'il la voit gisant impuissante, le visage détourné du terme glorieux qu'elle doit atteindre, si elle n'est redressée et fortifiée par la rédemption de Jésus-Christ.

Il y a donc deux manières de ruiner le dogme chrétien : l'une, d'anéantir la nature ; l'autre, de supprimer le surnaturel. Toute théorie, tout système qui va à nier la distinction entre les deux ordres, à faire rentrer la foi dans la raison ou la raison dans la foi, porte à la religion un coup mortel. Le rationalisme n'est pas tenté de tout absorber dans le surnaturel, puisque, pour l'ordinaire, il nie son existence. Mais ceux même de nos philosophes qui semblent lui accorder quelque réalité le détruisent bien souvent et méconnaissent son caractère.

Selon la remarque judicieuse de M. Renan, « plusieurs écri- « vains ont pris l'habitude de désigner par le mot *surnaturel* « l'élément idéaliste et moral de la vie, en opposition avec l'élé- « ment matérialiste et positif [2]. » Ce sont surtout ceux qui demandent à tout calculer, à tout peser, à tout disséquer; pour eux, le surnaturel est l'invisible, et l'invisible est le rien, parce que, ne

[1] Épist. 177. Ad Innoc. Pontif., n° 7.

[2] M. Renan, *Études d'histoire religieuse*, p. 137, note.

pouvant s'élever au-dessus de l'observation sensible, ils regardent la matière comme la seule réalité dont l'existence soit démontrée à l'homme. De tels adversaires ne s'adressent pas directement à nous ; c'est moins à la religion qu'à l'âme et à la raison qu'ils en veulent, et le soin de les réfuter appartient avant tout à la philosophie spiritualiste.

Des hommes qui se réclament de cette dernière tombent quelquefois dans une erreur analogue ; ils confondent le surnaturel avec un certain état moral qui n'est qu'un produit des forces cachées dans l'âme humaine. Ceux-là, tout en prétendant défendre le christianisme, en professant même pour lui un respect profond et un culte religieux, l'anéantissent également, parce qu'ils le dépouillent de ses propriétés essentielles.

Que penser d'une théorie de la foi qui la définit indépendamment de son origine et de son objet ? Il y a dans l'homme, dit M. Guizot, des croyances naturelles, spontanées, primitives, comme sont celles qui concernent le bien ou le mal moral. Elles portent un cachet d'universalité et sont impersonnelles. Il y a aussi les croyances scientifiques, résultat du travail de l'individu, et, par conséquent, marquées du sceau de la personnalité. La foi a des caractères communs avec les unes et les autres. Elle n'est pas la science, mais elle n'est pas non plus l'ignorance. C'est une conviction personnelle, une vérité que l'individu moral s'est appropriée par la contemplation, l'obéissance libre et l'amour. Cette vérité dès lors fait bien plus que suffire à sa vie, elle satisfait son âme ; bien plus que le diriger, elle l'éclaire. La foi est complète à ses propres yeux et incapable de progrès ; affranchie de tout travail intellectuel, elle tourne vers l'action toutes les forces de l'homme. Le savant est le conquérant, l'inventeur de sa science ; le croyant est l'agent, le serviteur de sa foi.

A cet état de l'âme humaine M. Guizot assigne une triple cause : ou les croyances naturelles transformées par une émotion profonde, ou ces mêmes croyances affermies par l'habitude et constituées un jour par la réflexion comme le pivot sur lequel

doit rouler toute la vie morale, ou même quelquefois les croyances scientifiques renversant l'échafaudage qui a servi à les établir, et parvenant en quelque sorte à un état d'intuition. Quant à ceux qui, rejetant toute origine purement humaine, veulent voir dans la foi l'intervention de Dieu et de sa grâce, leur idée est naturelle, parce qu'on recourt à Dieu pour rendre raison de l'inconnu. Ainsi expliquait-on autrefois la foudre, la tempête. Une révolution morale dans l'homme conduit à en rechercher la cause dans l'acte immédiat de Dieu. Mais cette idée se retire et s'éloigne devant une étude plus attentive ; reste la question cachée au fond de la doctrine de la grâce : la cause première plane au-dessus de toutes les causes secondes ; la solution est au delà des limites assignées au savoir humain [1].

On le voit, d'après ce système la foi n'est au-dessus de la nature, ni dans les conditions subjectives de sa production au sein de l'âme, ni par rapport à l'objet qu'elle atteint et qui la détermine ; toute idée, il est vrai, n'est pas propre à la faire naître ; il faut à cette idée deux caractères, la beauté intellectuelle et l'importance pratique, et voilà pourquoi c'est le privilége presque exclusif des croyances religieuses. Mais, du reste, ce sont les croyances *naturelles* qui se transforment et produisent la foi, en arrivant à un état mêlé de connaissance, de respect et d'amour [2]. Loin de nous la pensée de ranger l'auteur dont nous analysons la théorie parmi les adversaires du surnaturel ; nous avons cité précédemment les belles paroles par lesquelles il s'en déclare le champion et le défenseur. Ce n'est pas lui non plus qu'il faut accuser de voir dans la foi une croyance essentiellement irrationnelle, aveugle, fruit des égarements et de l'imagination, ou bien imposée par la force ou la fraude à la faiblesse et à la servilité d'esprit. La foi, au contraire, est le but et le terme de la connaissance humaine, l'état définitif auquel

[1] M. Guizot, *Méditations et Études morales:* Quel est le vrai sens du mot de foi?...

[2] Ibid.

l'homme aspire dans son élan vers la vérité [1]. Toutefois, en enregistrant ces protestations, nous sommes forcés d'ajouter que l'explication précédente les dément, sans doute à l'insu de l'écrivain, et que la religion révélée dont il fait profession devient entre ses mains un fait purement naturel.

Une autre doctrine non moins opposée au vrai caractère du surnaturel est celle qui l'assigne comme fin nécessaire à la civilisation et comme complément obligé aux tendances spontanées de l'homme. Si nous en croyons Gioberti, il faut distinguer dans l'âme trois facultés : l'une qui constate les faits, l'autre qui perçoit les idées ; une troisième, plus mystérieuse et plus profonde, qui conclut les réalités ou les essences, sans les percevoir ; c'est ce qu'il appelle la *surintelligence* (*sovrintelligenza*). Cette dernière conduit au surnaturel. Il n'est rien autre chose que l'objet correspondant à cette puissance de l'âme ; il est le *surintelligible*. Adoptant pour la volonté une division analogue, le même auteur croit y trouver un désir inné de la vie éternelle au sens où l'entend le christianisme ; et ce désir, ajoute-t-il, ne saurait être frustré par le Créateur. De plus, le surnaturel est le fondement indispensable de toute morale et de toute religion ; car la loi, la peine, l'expiation, qui sont les trois chefs auxquels ces grandes choses se réduisent, ne sauraient avoir leur base que dans une révélation surnaturelle, de même que leur connaissance ne saurait être acquise par aucune autre voie [2]. Qui ne constate dans cette théorie une perturbation universelle des notions les plus fondamentales? la connaissance des choses de la grâce confondue avec la perception des premiers principes, tout l'ordre surnaturel rabaissé jusqu'aux exigences de la nature, et, par conséquent, détruit, puisqu'il perd ce caractère de gratuité qui fait son essence ?

Croirait-on que la confusion des idées sur ce point a été jus-

[1] M. Guizot, ibid.

[2] Gioberti. *Del sovranaturale,* p. 39, 62, 64, 89, etc.

qu'à transformer le surnaturel en je ne sais quelles volontés arbitraires de Dieu sans motif et sans but? « Aucune erreur, dit Lamennais, n'a jeté de perturbation plus générale et plus profonde dans les idées humaines, ni, par une conséquence nécessaire, dans les relations des hommes entre eux, dans la société tout entière, que celle de l'existence d'un ordre surnaturel dont les lois ne sont ni les lois internes de Dieu ni les lois propres de l'univers, mais des volontés de l'Être absolu, lesquelles, n'ayant de raison qu'elles-mêmes, ne peuvent en ce sens être conçues que comme arbitraires. Par là même elles échappent à l'esprit; car si de l'effet on remonte à la cause, si de la cause on peut descendre à son effet et comprendre le lien qui les unit, la volonté pure se résout dans un acte pur qui n'a de rapport qu'à elle et la représente extérieurement; on ne saurait la déduire de rien, en rien induire, simple fait isolé de toute loi[1]. » Que signifient ces équivoques enveloppées d'une obscure phraséologie? Est-ce à dire que la constitution de l'ordre surnaturel est de la part de Dieu un acte libre? Assurément nous le soutenons ainsi; mais ce n'est pas un caractère distinctif de cet ordre, puisque aucune opération de Dieu au dehors n'est régie par la nécessité. L'auteur voudrait-il faire croire que nous entendons par surnaturel un ensemble de décrets de Dieu sans motifs, et par conséquent sans rapport à son intelligence; « quelque chose dont l'origine n'aurait de cause que sa volonté abstraitement séparée des conditions de tout acte de Dieu au dehors de soi[2]? » Nous lui accordons volontiers qu'une telle conception est inadmissible, mais il faut avouer aussi que rien n'est plus éloigné de l'explication que nous donnons du surnaturel[3].

[1] Lamennais, *de la Société première et de ses lois*, ch. II, p. 77.

[2] Ibid., p. 81.

[3] La pensée de l'auteur se produit tout entière dans cette note significative. « Il n'existe qu'une substance infinie en Dieu, finie dans la créature, et ce qui est vrai de la substance est également vrai des propriétés inhérentes à la substance. Elles sont comme elle, *participables sans être divisibles;* car

Quelque dissentiment qui éclate aujourd'hui parmi les philosophes même chrétiens sur la manière dont a été instruit le premier homme, tous sont d'accord qu'une certaine somme de vérités a dû lui être départie pour l'accomplissement de sa destinée. Par quelque moyen que Dieu y ait pourvu, si ces vérités n'avaient eu rapport qu'aux nécessités physiques et aux obligations morales qui ressortent spontanément de la constitution de l'humanité, on ne saurait y voir le fondement de l'ordre surnaturel. Tout au plus le *mode* de transmission adopté par le Créateur pourrait sortir des exigences de la nature, ce serait alors un fait merveilleux ayant pour but d'amener l'humanité plus sûrement et plus promptement à la connaissance de ses devoirs ; quant à la lumière fournie dans cette mesure, elle n'est pas moins due à l'intelligence, créée pour s'en servir, que celle du soleil aux yeux formés pour la recevoir et pour contempler par son moyen les choses sensibles.

Ces réflexions étaient nécessaires afin d'apprécier à sa juste valeur une sorte de transaction proposée dernièrement au nom de la philosophie : « Pourquoi ne serait-il pas dans les voies de la Providence d'entretenir, de ranimer, d'accroître par intervalle la connaissance naturelle du divin, dont, à l'origine des choses, elle a mis le germe dans l'homme ? Et ce complément nécessaire de l'inspiration primitive, que serait-ce autre chose qu'une révélation ?...... Ce qui est providentiel est divin apparemment ; ce qui est providentiel et divin, on l'appellera si l'on veut surnaturel, et ainsi nous nous approchons de plus en plus de l'ordre mira-

rien n'est divisible que la limite et la matière. En vertu d'une nécessité intrinsèque et première de son existence, la création est unie à Dieu par tout ce qu'il y a de positif en elle, comme, en vertu d'une autre nécessité de son existence, elle est séparée de Dieu par ce qu'il y a de négatif en elle ou par la limite qui est à la fois de son essence et contradictoire à l'essence de Dieu. » (*Esquisse d'une philosophie*, t. II, p. 81.) Avec une telle doctrine on conçoit qu'il ait pu dire : « N'est-il pas visible que Dieu et l'univers, ou l'être sous ses deux modes infini et fini, épuisent l'idée de toute existence possible ? (*De la Société première*, p. 79.)

culeux[1]. » Je ne sais si je me trompe, mais il me semble voir ici pour le catholicisme une invitation à fraterniser avec les libres penseurs; un mot divisait les esprits, il semblait être un drapeau et une cause perpétuelle de lutte. Qu'à cela ne tienne! Le rationalisme est libéral et ne s'effraye pas pour si peu; il laissera passer le mot, et, grâce à cette concession, la paix pourra se faire, du moins la fusion pourra se préparer. — Comme si l'apologétique chrétienne ne devait pas relever ici une contradiction dans les termes, puisque le fait auquel on donne l'épithète de surnaturel appartient à cet ordre que l'auteur appelle la connaissance *naturelle* du divin, et nous est représenté comme son complément *nécessaire*.

Faudra-t-il donc entendre par surnaturel tout produit d'une action de Dieu immédiate, qui s'exerce sans le concours des causes secondes? Nous avons déjà repoussé cette notion; si elle était acceptée, la création elle-même rentrerait dans le cadre des œuvres surnaturelles. Professerons-nous, avec un écrivain de nos jours, que pour nous le surnaturel c'est le *miracle*, c'est-à-dire un acte particulier de la Divinité venant s'insérer dans la série des événements du monde physique et psychologique, et dérangeant le cours des faits, en vue d'un gouvernement spécial de l'humanité[2]? Les principes que nous avons établis précédemment montrent combien cette notion est fausse et incomplète. L'auteur qui l'a posée et tous ceux qui pensent comme lui sont demeurés en chemin; ils ne se sont point élevés à la hauteur nécessaire pour contempler cette idée dans sa lumière pure. Que l'on aille par la pensée jusqu'à cette fin, surajoutée à la fin naturelle, dont nous avons compris la possibilité. C'est à elle qu'appartient en propre le caractère du surnaturel, c'est de là qu'il rayonne sur toutes choses en tant qu'elles y sont liées. En d'autres termes, la vision intuitive de Dieu, les moyens d'y par-

[1] M. Ch. de Rémusat, *des Controverses religieuses en Angleterre* (*Revue des Deux Mondes*, 1er janvier 1859).

[2] M. Renan, *Études d'histoire religieuse*, p. 137, note.

venir, les différents degrés qui y conduisent, voilà dans son ampleur l'ordre surnaturel. Ainsi il y aura des vérités surnaturelles, c'est-à-dire que l'homme ne peut connaître par ses propres forces, qu'il a besoin de croire pour arriver à sa fin, et dont Dieu s'est chargé de l'instruire. Il y aura une révélation surnaturelle, c'est-à-dire la proposition authentique de ces vérités. Il y aura des opérations surnaturelles, qui seront le signe certain auquel on reconnaîtra la parole divine. Et, par rapport à chaque homme, il y aura des actes surnaturels, méritoires, de près ou de loin, de la récompense promise par l'Évangile; une grâce surnaturelle, c'est-à-dire un secours transitoire de Dieu pour accomplir ces actes, ou encore un état permanent, une manière d'être habituelle de l'âme, qui y dispose, et qui donne droit au bonheur éternel.

Je restreins en ce moment le sens auquel nous nous sommes jusqu'ici arrêtés. A prendre les choses en elles-mêmes, un fait peut être en dehors des exigences et des lois de la créature, sans avoir aucune relation avec le terme final de la vision béatifique; or à quel ordre ce fait appartiendrait-il? C'est pour l'expliquer que la théologie introduit ici un nouveau terme; elle appelle *préternaturel* tout ce qui, étant au-dessus de la nature, et par conséquent surnaturel dans le sens le plus large du mot, n'a point cependant de rapport direct avec la vision intuitive. Tel est le miracle si l'on écarte l'intention qui y préside; tels sont encore plusieurs priviléges que nous croyons avoir été accordés à notre premier père, et qu'il perdit en même temps que l'innocence.

Encore une fois, qu'y a-t-il en tout cela qui choque la raison? C'est ce qu'il serait bien difficile de dire. La philosophie séparée le sent : le pas est glissant pour elle, car ne rien alléguer contre le surnaturel, c'est s'avouer vaincue, et chercher des pièces de conviction contre lui, c'est s'exposer à ne trouver que sa propre faiblesse. Que va-t-elle donc faire? Un merveilleux expédient la tirera d'embarras. Au lieu de raisonner, elle ira répétant que le surnaturel est un produit de l'imagination et de la sensibilité; et

pour peu qu'on la presse d'en fournir la preuve, elle va jeter à la tête de ses adversaires toute l'encyclopédie du dix-neuvième siècle. Défenseurs imprudents du christianisme, sachez-le bien, ce n'est pas d'un raisonnement, c'est de tout l'ensemble des sciences modernes que sort cet immense résultat, il n'y a pas de surnaturel[1]. Voilà qui est décisif. Si, malgré une déclaration si positive, quelque malavisé ose encore soutenir les miracles ou l'existence de la révélation, on lui répondra avec mépris que ses affirmations sont en dehors la *critique*, ce qui équivaut à le mettre lui-même hors la loi du monde éclairé ; car, d'après le code qui régit la pensée au dix-neuvième siècle, la loi de l'histoire, c'est qu'il n'y a pas de merveilleux; la loi de la philosophie, c'est qu'il n'y a pas de mystères; la loi de toute science, c'est qu'il n'y a pas de surnaturel. Voilà le mot d'ordre, et ce mot d'ordre s'appelle la *critique*. Expliquez comme bon vous semblera les faits de l'humanité primitive, vous êtes sûrs d'exciter l'admiration pourvu que vous écartiez le surnaturel ; à cette condition, il n'y aura point de termes pour exalter dignement votre mérite; mais, si jamais vous aviez la faiblesse d'ajouter foi à quelque chose de semblable, le moins qu'on pût faire serait de vous prendre en pitié, et de ne pas même vous juger digne de l'honneur d'une réponse.

Après tout, le parti qu'adopte le rationalisme est commode, en voici brièvement le programme : ne parler que le sourire sur les lèvres de tout ce qui tient à l'ordre surnaturel, chercher des raisons physiques aux faits merveilleux qui ne s'y refusent pas absolument, expliquer les autres par la légende et les hallucinations du mysticisme; exploiter en temps et lieu le mythe (mais plus adroitement que Strauss lorsqu'on écrit pour des Français); tirer tout ce qu'il sera possible des Védas et de la mythologie, avec une arrière-pensée d'assimiler les religions grecques et hindoues à la révélation juive et chrétienne; en cas d'embarras recourir à l'hébreu, au sanscrit, à la philologie comparée : à ce

[1] M. Renan, *Études d'histoire religieuse*, p. 206.

compte vous planerez dans les hautes régions de la pensée, et vous n'aurez que du dédain pour ces pauvres aveugles qui se traînent terre à terre dans l'ornière de la tradition et de la routine. Ceci rappelle involontairement la convention des Juifs qui statuèrent que si quelqu'un croyait en Jésus-Christ il serait aussitôt expulsé de la synagogue[1].

Un écrivain protestant, dont nous honorons la capacité et le noble caractère, demande avec raison si l'on peut prendre au sérieux une critique qui proclame la négation du surnaturel, quand elle avoue que cette négation est son axiome, son point de départ, son parti pris. « Critique, science moderne, ajoute-t-il, ce sont là pour certains esprits des idoles devant lesquelles ils se prosternent sans les regarder en face. Si la foi a ses superstitions, l'incrédulité fait largement preuve qu'elle a aussi les siennes[2]. »

II. — LE DIEU DE LA RAISON.

Les principes que nous avons établis supposent que le christianisme reconnaît en Dieu deux aspects, l'un accessible à l'intelligence humaine, l'autre qui lui échappe et qu'elle ne peut saisir que par la foi. Ce sont pour ainsi dire deux faces du même être. De part et d'autre, c'est l'infini, mais l'infini aperçu sous deux lumières différentes ; l'une n'en éclaire que le dehors, l'autre, au contraire, en illumine les replis les plus cachés. Cette vérité est un des principaux fondements du dogme ; et c'est là qu'il nous faut maintenant concentrer l'étude plus attentive du surnaturel.

Pour le catholique comme pour tout philosophe digne de ce nom, le Dieu de la raison est un esprit vivant d'une vie qui lui est propre, une nature parfaite qui se comprend elle-même et se

[1] Joan., IX, 22.

[2] M. Ern. Naville, *Introduction aux œuvres inédites de Maine de Biran*, p. 200.

suffit, en un mot un être complet, personnel et libre. On a beau nous dire que le Dieu de la dialectique est un Dieu sans activité, sans pensée, sans conscience et sans vie, que la raison ne peut concevoir, mais qui est saisi par l'amour, l'esprit humain, consulté sans parti pris, donne sur cette question une réponse nette et précise. Le double problème de l'origine des choses et de leurs destinées reste pour lui éternellement insoluble tant qu'on ne remonte pas à une cause première et à une cause finale infiniment sage et intelligente. Dieu créant librement le monde et s'assignant lui-même au monde pour fin dernière, tel est le premier théorème de la raison et le plus inébranlable.

Je sais qu'un sourire incrédule accueille souvent aujourd'hui cette expression franche d'une des convictions les plus chères à l'école spiritualiste. Mais en vérité devons-nous avoir quelque souci de ces contradicteurs, philosophes désespérés et désespérants qui croient inabordable toute question dépassant les limites étroites de la vie présente? qui, après nous avoir enfermés dans un cercle de fer, défendent à l'intelligence de regarder ni en avant ni en arrière? Véritables Procustes de la science, qu'ils mutilent et raccourcissent à la mesure de leurs idées, empêcheront-ils jamais le genre humain de croire à la valeur des preuves qu'on lui fournit de l'existence de Dieu et de sa nature?

Il ne s'agit pas de refaire ici toute la théodicée. Je me contente de remarquer qu'on n'en a pas encore ébranlé les bases, en tant qu'elles sont nécessaires pour porter le poids de la religion surnaturelle. Car, au sortir de toutes les révolutions accomplies par la philosophie, la raison reste dans son droit de considérer l'infini, de voir en lui un être concret, personnel et libre.

Et d'abord, à cette nouvelle école qui nous conteste au nom de la science le droit de considérer l'infini, nous répondons que cette prétention est en désaccord avec ses propres principes. La philosophie de l'observation ne veut que des faits. Mais apparemment elle veut les embrasser tous. Or la présence de l'idée de l'infini dans l'âme humaine est un fait aussi facile à constater

qu'aucun autre fait psychologique. Quand je dis *l'infini*, je sais tout aussi bien ce dont je parle qu'en disant *le fini*. Ces deux objets s'éclairent mutuellement par leurs contrastes. J'assigne sans hésiter les propriétés de l'un et de l'autre : du fini, j'affirme qu'il est imparfait, borné, soumis aux conditions du temps et de l'espace ; de l'infini, qu'il exclut toute limite, qu'il échappe au changement, qu'il contient toute perfection sans pouvoir être contenu dans aucun lieu, ni circonscrit dans aucune durée. Si l'on continue à m'interroger sur les caractères de chacun d'eux, je n'aurai pas une réponse à donner pour le premier que je n'en trouve bientôt une correspondante pour le second. Supprimer l'un de ces deux termes serait une entreprise insensée : car l'imparfait et le parfait sont les deux pôles de la pensée humaine ; et, quelque mouvement qu'elle décrive, son axe passe nécessairement par l'un et par l'autre.

Cette idée ne serait-elle qu'une abstraction? L'objet qu'elle me présente n'aurait-il d'existence que dans mon esprit? C'est ce qu'il est impossible de supposer. Des génies tels que saint Anselme, Descartes, Malebranche, Bossuet, Fénelon, soutiennent que la seule conception de l'infini démontre son existence. Un grand nombre de philosophes ont adopté cette preuve ; d'autres, sans s'en douter, s'y appuient[1] ; à vrai dire, nous ne voyons pas encore ce qu'on a pu alléguer de péremptoire pour en atténuer la valeur. Mais quand même on n'admettrait pas la légitimité de cette analyse qui saisit l'existence actuelle parmi les propriétés de l'Être absolu et nécessaire, du moins les autres notions fondamentales de l'esprit amèneront inévitablement à conclure cette existence. Il est trop clair que le fini, n'ayant pas en lui-même sa raison d'être, ne la peut tenir que d'un autre; que cet autre, à son tour, s'il ne se suffit à lui-même, n'explique rien ; et qu'il faut

[1] M. Saisset, dans son nouvel *Essai de philosophie religieuse*, l'apporte seule pour établir qu'il y a un Dieu, p. 331-332; puis il la nie équivalemment, p. 335; formellement, p. 351. En revanche, il la restitue, p. 401-402.

définitivement arriver à un premier principe nécessaire, indépendant et souverainement parfait.

Mais ce premier principe, essentiellement concret et réel, est-il en même temps doué d'une intelligence qui se possède elle-même par la conscience de ses actes? Tel est le débat élevé entre le panthéisme et la philosophie spiritualiste. Celle-ci, avec un point de départ purement psychologique, n'arrivait, il y a quelque temps, qu'à un Dieu toujours substance et toujours cause, n'étant substance qu'en tant que cause, et cause qu'en tant que substance ; c'est-à-dire étant cause absolue, un et plusieurs, éternité et temps, espace et nombre, essence et vie, indivisibilité et totalité, principe, fin et milieu, au sommet de l'être et à son plus bas degré, infini et fini tout ensemble[1]. Assurément ce n'est pas là le Dieu vivant. Mais ce n'est pas non plus celui dont l'idée rayonne au fond de la conscience. Détournant les yeux de cette lumière, la philosophie moderne n'avait cherché dans le premier être qu'un support obligé des phénomènes, un principe efficient des modalités : c'était le vice de sa méthode encore plus que de sa logique. Les docteurs chrétiens partaient à la fois des données psychologiques et de la grande idée de l'infini : c'était en combinant ces éléments, en les opposant l'un à l'autre, qu'ils faisaient jaillir une notion de Dieu pleine de vérité et de grandeur.

Rendons justice à des hommes qui ne partagent pas nos convictions. Ils ont compris que c'en était fait de la science comme de la moralité humaine, si du naufrage de tant de principes on ne sauvait du moins celui de la personnalité de Dieu. Aussi se sont-ils mis en devoir de la défendre. M. Jules Simon a fait à ce sujet une profession de foi explicite; et nous avons lu avec plaisir la discussion sage, lumineuse de M. E. Saisset contre le Panthéisme[2]. Du reste, on en doit convenir, le système de la sub-

[1] M. Cousin, *Fragments de philosophie*, t. I, préface de la troisième édition, p. 76.

[2] *Essai de philosophie religieuse*, IIe et IIIe méditation.

stance unique a contre lui toutes les résistances de la raison. Il faut du courage pour être panthéiste, car il n'y a pas dans l'esprit humain une seule idée à laquelle cette doctrine ne fasse violence. Aussi n'est-ce que par degrés et peu à peu qu'on s'habitue à dévorer tant de contradictions. On est panthéiste à certaines heures et à des moments déterminés; mais que dans l'ordinaire de la vie on se regarde constamment comme une partie du grand tout, qu'on agisse sans cesse comme manifestation de l'absolu et non comme individualité distincte, c'est ce qu'il est bien difficile de croire. Or en bonne philosophie la personnalité de l'homme suppose la personnalité de Dieu; il est indispensable de défendre celle-ci dès qu'on veut sauvegarder celle-là.

Tout système qui ne construit la cause première que sur l'idée du fini est en danger de ne lui donner qu'une liberté purement nominale. C'est l'écueil où viennent se briser la plupart des théories rationalistes. Pourtant ce point est capital, car si le Créateur n'est pas libre, ce n'est pas seulement l'édifice surnaturel qui s'écroule, mais nous reculons aussitôt jusqu'aux frontières du panthéisme.

Pour que Dieu soit vraiment libre, ce n'est pas assez qu'il n'obéisse à aucune contrainte extérieure, il faut aussi que son action ne soit pas le résultat d'une loi irrésistible de sa nature. Qui dit liberté dit possibilité d'option entre deux ou plusieurs partis. Telle est la condition de la liberté non-seulement dans son état imparfait et infime, mais à tous ses degrés, car elle ne peut perdre ce caractère sans se dépouiller de ce qui fait son essence. Nul n'est libre par cela seul qu'il n'agit pas *forcément*; il faut encore qu'il n'agisse pas *nécessairement*.

On parle beaucoup de spontanéité, et l'on nous dit que la spontanéité est libre. On en fait même la forme la plus élevée de la liberté, celle qui se révèle dans l'homme aux moments héroïques de l'existence, et par conséquent celle qui représente le mieux la liberté divine. Dieu, conclut-on, est libre, non comme l'homme, d'une liberté relative et réflexe, mais d'une liberté spontanée et

absolue[1]. Une étrange confusion se cache sous ces paroles. En effet, il y a dans l'homme deux sortes d'actions spontanées : l'une est libre, l'autre ne l'est pas. Lorsque, rentrant au fond de moi-même, je trouve dans ma volonté un attrait irrésistible pour le beau et pour le bien, ainsi qu'un désir toujours vivant d'arriver au bonheur, assurément je saisis en moi une affection spontanée. Cette affection est-elle libre ? M'est-il possible de l'écarter ou de la détruire? Non sans doute. Au contraire, pour rester dans les exemples qu'on nous cite, lorsqu'un saint, à force de s'exercer à la vertu, vient à en produire les actes sans délibération préalable, parce que dans l'occasion il se porte de lui-même au parti où sa volonté s'est depuis longtemps arrêtée, qui niera que cet homme soit libre ? Et pourtant son action est spontanée. D'Assas, la mort devant les yeux, pousse un cri sublime qui sauve l'armée ; il agit spontanément et néanmoins librement.

Il y a donc ici une équivoque. Ce qui constitue la spontanéité, c'est l'absence de ces hésitations dans lesquelles la volonté demeure suspendue, tandis que l'intelligence pèse le pour et le contre. Si l'on veut dire que cet appareil n'est pas toujours nécessaire à la liberté, même dans l'état présent, nous en tomberons facilement d'accord, et nous sommes bien loin de vouloir transporter en Dieu des conditions qui ne tiennent qu'à l'imperfection de notre nature. Mais ce qui est essentiel à toute action libre, spontanée ou réflexe, c'est la possibilité d'agir autrement et la conscience de cette possibilité. Le saint, en immolant spontanément son plaisir sur l'autel du devoir, sait qu'il pourrait, s'il le voulait, sacrifier le devoir au plaisir. Le héros qui court sans hésiter à la mort pour son pays n'ignore pas qu'un acte de lâcheté lui conserverait la vie. L'un et l'autre ne délibèrent pas : une intuition rapide leur a révélé tous les motifs d'agir, et leur résolution est prise d'avance. Il n'en est pas moins vrai que toute

[1] Voir M. Cousin, *Fragments*, Avertissement de la 3e édit., Préface de la 1re édition. — *Du vrai*, XVIe leçon, etc.

liberté s'évanouirait du moment qu'un seul parti s'offrirait à eux, et qu'ils y seraient entraînés par un mouvement nécessaire.

Il faut donc en prendre son parti. Ou niez franchement la liberté divine, et dites que Dieu, vu sa nature, ne peut agir autrement qu'il fait ; ou bien, si vous tenez à défendre l'unique rempart assuré contre le panthéisme, convenez avec nous que rien ne commande l'action du Créateur, qu'il a pu à son gré donner ou refuser l'existence aux êtres dont la possibilité lui était connue.

Les rationalistes insistent beaucoup sur la perfection de la suprême nature. Ils parlent de « la sainte nécessité d'un être infaillible et impeccable, qui ne peut mal faire et qui dès lors fait nécessairement tout ce qu'il fait [1]. » Dieu, nous disent-ils, ne peut choisir entre le juste et l'injuste. « Entre le bien et le mal, entre la raison et son contraire il ne peut délibérer, ni par conséquent vouloir à notre manière. Conçoit-on en effet qu'il ait pu prendre le mauvais parti [2]? » Non sans doute. Mais ceux qui raisonnent de la sorte oublient que de deux voies ouvertes à la liberté, si l'une suit la direction du bien, l'autre n'aboutit pas nécessairement au mal. Outre la liberté de *contrariété* qui oscille entre la vertu et le vice, il y a la liberté de simple *contradiction* qui, sans pouvoir s'écarter de ce qui est honnête, détermine entre différents biens son choix et sa préférence. Dieu, sans doute, n'a pas la première : elle ne se conçoit que dans un être capable de faillir ; si vous lui refusez la seconde, vous réduisez sa liberté à un vain fantôme.

Ce n'est rien sauver de dire que la nécessité qui régit les actes divins n'est pas une nécessité aveugle ni absolue, mais « une nécessité morale et toute de convenance, une nécessité fondée sur la sagesse et l'amour [3]. » Car cette nécessité exclut la possibilité morale de faire autrement, et l'absence de cette possibilité morale se résout en une impossibilité absolue. « Dieu aime ces êtres (les êtres finis), avant qu'ils n'existent, parce que, s'aimant lui-

[1] M. Saisset, *Essai de philosophie religieuse*, IVe méditation, p. 392.
[2] M. Cousin, *Du vrai*, xvie leçon, note, p. 408.
[3] M. Saisset, *Essai de philosophie religieuse*, IVe méditation, p. 392.

même, il aime tout ce qui lui ressemble. Si Dieu aime ces êtres, pourquoi leur refuserait-il la réalité? Il faudrait pour cela que Dieu fût impuissant, la plus absurde des suppositions, démentie à la fois par l'idée de l'être tout parfait et par l'existence de l'univers, témoignage de la fécondité de Dieu [1]. » Voilà donc le Créateur, sous peine de se convaincre lui-même d'impuissance, obligé de créer tous les êtres dont il conçoit l'idée. Si Dieu ne le faisait pas, il ne serait pas Dieu. Par conséquent le monde (et un monde infini [2] !) existe en vertu de la même nécessité que son auteur. Ce monde est par rapport à son principe un corollaire nécessaire, il est un appendice indispensable de la perfection souveraine. En vérité, dirai-je à nos adversaires en employant leurs propres termes, ce que vous nous proposez à croire n'est pas seulement une chose *difficile à comprendre*, mais bien une *impossibilité*, une *absurdité*, une *contradiction*. Votre Dieu, quand il agit, sait ce qu'il fait; j'en conviens. Il n'agit pas par contrainte et suit l'impulsion de son amour; je l'avoue encore. Mais qu'il soit libre, alors que cet amour l'enchaîne irrésistiblement et lui enlève toute possibilité de faire autre chose ; je le nie. Vous démontrez bien qu'il a l'intelligence. — Oui. — La volonté. — Oui. — La personnalité. — Peut-être. — La liberté. — Non, mille fois non. A moins de renverser toutes les notions des choses, vous ne pouvez appeler libre une volonté qui ne fait que céder aux exigences indéclinables de sa nature, une volonté aussi incapable de résister à ce mouvement que de se détruire elle-même.

— Mais, dit-on, « si Dieu aime la pensée, la vie, la joie, la félicité, comment restera-t-il indifférent en face de ces êtres en nombre infini dont l'idée fait partie de la conscience qu'il a de lui-même, de ces êtres qui, chacun selon sa nature, selon la forme et le degré de ses puissances, réfléchissent et expriment

[1] M. Saisset, *Essai de philosophie religieuse*, IVe méditation, p. 392.

[2] M. Saisset est loin de reculer devant cette conséquence. Il fait même de l'infinité du monde une de ses thèses de prédilection.

diversement les perfections du Créateur[1] ? » — Je réponds que l'indifférence, telle qu'on l'entend ici, ne découle pas de la liberté divine. Dieu aime nécessairement toutes les représentations de lui-même qu'il trouve dans sa pensée. Comme le miroir de son intelligence ne lui renvoie pas seulement son image dans les proportions qui la caractérisent, mais qu'il la lui montre encore variée à l'infini dans des reproductions partielles et incomplètes, ce spectacle lui plaît et cette contemplation fait partie de sa béatitude. Qu'a-t-il à acquérir de plus s'il tire du néant des êtres conformes à ces types ? La création le rendra-t-elle plus riche ? Peut-elle être l'objet nécessaire de son amour ? Loin de se trouver dans la nécessité de produire tous les êtres finis présents à son idée, Dieu sait que leur réalisation simultanée est impossible. Impossible, parce qu'il en est parmi eux qui supposent la non-existence des autres. Impossible, parce qu'en cette hypothèse, la création épuiserait une puissance essentiellement inépuisable. Impossible, parce qu'il faudrait que l'être fini existât actuellement en nombre infini. Or le nombre infini actuellement réalisé est une chimère. Le nombre peut croître indéfiniment, déconcerter par ses proportions toute intelligence bornée, mais un composé d'unités actuellement existantes auquel on ne puisse ajouter, même par la pensée, une unité nouvelle, c'est une contradiction et un non-sens[2].

[1] M. Saisset, *Essai de philosophie religieuse*, IVe méditation, p. 376.

[2] Ne confondons pas l'ordre idéal et l'ordre réel. La pensée que rien n'enchaîne, concevant une série dont la loi est de croître ou de décroître toujours, arrive à formuler ce concept dans une expression et à le fixer dans un symbole, elle l'appelle l'*infini*, ou mieux l'*indéfini*. Dès lors elle en peut faire le point de départ de ses raisonnements et comme le pivot de la science, parce que la science a pour objet l'idéal. Mais cet infini n'est qu'une abstraction. Il a son fondement dans l'être, il ne saurait être lui-même dans sa formalité propre. On nous cite le temps et l'espace; oui, le temps idéal, l'espace idéal sont infinis. Mais si les créatures ont commencé d'exister, le nombre des successions réelles qu'elles ont accomplies jusqu'à cette heure, n'est pas infini. Puisque chacune d'elles n'a qu'une étendue limitée, l'espace réel occupé par les corps n'est pas infini. Ce qui n'empêche pas qu'au delà de toute limite, je

Ainsi le Créateur voit se dessiner devant lui des mondes sans nombre, dont aucun n'est nécessaire, et parmi lesquels sa liberté trouve pour s'exercer le champ le plus vaste. Le bien et le juste ne sont-ils pas réalisables selon des manières dont la diversité va jusqu'à l'infini ? De quelque côté que Dieu incline, il n'aura jamais pris le mauvais parti : celui auquel il se sera arrêté deviendra en un sens le meilleur, parce qu'il sera l'objet de son choix souverainement libre.

Je ne poursuivrai pas plus loin cette discussion qui m'entraînerait hors du sujet principal. Une saine théodicée, après avoir prouvé l'existence de l'Être infini et son unité, expose les attributs qui caractérisent sa nature. Elle démontre qu'il est tout-puissant, immense, éternel ; qu'il est souverainement déterminé en lui-même, c'est-à-dire n'ayant rien de potentiel, n'offrant aucune prise au *devenir*, parce que tous ses caractères constitutifs découlent de la nécessité de son essence ; que, possédant en lui-même toutes les perfections, il s'est plu à les manifester en créant l'univers ; que l'univers, n'ayant pas en lui-même sa raison d'être, ne subsiste que par la continuation de l'action créatrice ; que Dieu le conserve donc par une influence positive, de même qu'il le gouverne par sa providence.

III. — LE DIEU DE LA FOI.

Le Dieu de la foi est tout cela, et il est encore autre chose. Mais en abordant cette sphère supérieure, où l'évidence ne brille plus, nous avons à écarter un des préjugés les plus enracinés de la philosophie. La notion théologique de Dieu est un mystère, et le mystère est, dit-on, une pure contradiction pour la raison humaine. — Je réponds avec Leibnitz : « Il y a souvent un peu de confusion dans les expressions de ceux qui commettent ensemble la philo-

ne conçoive encore du temps et de l'espace, parce que cela revient à imaginer de nouveaux êtres et de nouveaux rapports.

sophie et la théologie, ou la foi et la raison ; ils confondent *expliquer*, *comprendre*, *prouver*, *soutenir*. Les mystères se peuvent expliquer autant qu'il faut pour les croire, mais on ne les saurait comprendre ni faire entendre comment ils arrivent ; c'est ainsi que, même en physique, nous expliquons plusieurs qualités sensibles, mais d'une manière imparfaite, car nous ne les comprenons pas. Il ne nous est pas possible non plus de prouver les mystères par la raison ; car tout ce qui peut se prouver *à priori*, ou par la raison pure, se peut comprendre. Tout ce qui nous reste donc, après avoir ajouté foi aux mystères sur les preuves de la vérité de la religion, qu'on appelle motifs de crédibilité, c'est de les pouvoir *soutenir* contre les objections ; sans quoi nous ne serions point fondés à les croire, tout ce qui peut être réfuté d'une manière solide et démonstrative ne pouvant manquer d'être faux [1]. »

D'après cette doctrine, qui est celle de tous les théologiens, les mystères, tout en étant pour Dieu des vérités d'intuition, sont pour nous des *faits*, et ces faits, comme tous les autres, se prouvent par le témoignage. La raison, qui n'en peut apercevoir par elle-même la lumière intrinsèque, les admet à une double condition ; la première, qu'une démonstration indirecte fournira la certitude de leur existence ; la seconde, qu'ils ne seront pas en opposition évidente avec les principes certains dont elle est en possession par elle-même. Du reste, sans en pénétrer le fond, elle y découvre néanmoins assez de clarté pour s'en aider puissamment dans ses recherches ultérieures ; le mystère accepté devient le point de départ d'investigations nombreuses, auxquelles l'intelligence humaine ne pouvait pas se livrer tant qu'elle était réduite à elle-même ; il fixe ses incertitudes dans les problèmes les plus élevés, par là il lui fait éviter les abîmes et la met en état de combattre l'erreur avec plus d'avantages. C'est ce que nous avons à constater dans ce que nous révèle de Dieu la théologie.

[1] Leibnitz, *Discours de la conformité de la foi avec la raison*, § 5.

La raison prudemment interrogée arrivait à dire que Dieu est une nature complète, à qui rien ne manque pour avoir ce caractère de perfection indépendante et de liberté qui constitue la personne. Abandonnée à elle-même, elle aurait été portée à conclure que Dieu est une seule personne absolue de même qu'il est une seule essence; mais la foi, redressant ici l'intelligence en vertu d'une donnée supérieure, lui apprend qu'il y a en Dieu trois personnalités relatives; et ces personnalités portent des noms empruntés à l'analogie des créatures, afin que nous puissions comprendre, dans une certaine mesure, les propriétés qui les distinguent. La foi enseigne donc qu'il y a Dieu le Père, principe fécond et générateur, Dieu le Fils ou le Verbe engendré par le Père, Dieu le Saint-Esprit ou l'amour substantiel procédant des deux premières personnes, et formant comme le nœud qui les relie dans une parfaite unité. En d'autres termes, une essence infinie et unique sans divisions ni distinctions réelles; trois propriétés relatives affectant cette commune essence, et constituant en elle trois personnes réellement distinctes, en tant qu'on les oppose mutuellement l'une à l'autre : tel est, en deux mots, le Dieu que la foi propose à notre adoration.

Or ce Dieu est-il inacceptable pour l'intelligence? Le rationalisme est loin de le prétendre. Au contraire, il se sent parfois porté à le faire passer pour une création de la pensée humaine. On nous cite avec complaisance ce qu'on appelle les antécédents du christianisme, et, soit dans la philosophie grecque, soit dans la tradition judaïque modifiée au contact des idées alexandrines, on aimerait à retrouver la filière d'où est sorti le dogme chrétien de la Trinité. Ce n'est pas le lieu d'examiner la légitimité de ces prétentions[1]. En ce moment une seule chose est à faire, c'est de reconnaître si la formule théologique emporte avec elle des absurdités évidentes, qui forcent à repousser le surnaturel.

[1] On peut voir sur ce point le remarquable travail de Mgr Ginoulhiac : *Histoire du dogme catholique pendant les trois premiers siècles*, t. II, liv. II, ch. IX-XIII.

Il s'est rencontré des auteurs qui, indépendamment de la révélation, ont voulu soumettre ce dogme à une démonstration rationnelle. Plusieurs le faisaient par un zèle mal entendu pour la vérité, comme ce Raymond Lulle qui fut massacré par les mahométans auxquels il annonçait l'Évangile; ils pensaient rendre ainsi la foi plus abordable et rencontrer moins d'obstacles dans les intelligences prévenues. Chez d'autres, cette entreprise était le fruit d'une raison superbe, qui, plutôt que de reconnaître ses limites, pliait l'enseignement à ses propres idées. De ce nombre fut Abélard, condamné comme hérétique par l'Église, et dont la philosophie contemporaine s'est plu à exagérer la valeur, peut-être à cause de son opposition à l'autorité et de son esprit d'indépendance. De nos jours un célèbre écrivain a renouvelé une tentative analogue. Dans des pages d'ailleurs remarquables, et qui semblent avoir été composées avant une déplorable rupture avec l'Église, il s'efforce d'arriver par la dialectique à la notion des trois personnes, et conclut résolûment que Dieu n'est concevable que comme Trinité[1]. Mais celle qui ressort rigoureusement de ses spéculations, ressemble plus à la Trinité nominale des *modalistes* et de Sabellius, qu'à la Trinité chrétienne[2].

Sans doute la raison laissée à elle-même reconnaît en Dieu une substance qui existe par sa propre force, une intelligence toujours en acte, une volonté qui s'exerce par un amour nécessaire et infini; mais ces propriétés, dont l'apparente opposition ne peut briser l'unité parfaite, donneront-elles lieu à des formes réellement distinctes dans lesquelles la nature divine se concentre, de manière à constituer trois personnes? C'est ce que l'esprit humain tout seul ne dit pas. Lorsqu'il est question de déterminer

[1] Lamennais, *Esquisse d'une philosophie*, l. I, c. VIII.

[2] Quelques théologiens catholiques semblent croire encore aujourd'hui que la raison, une fois en possession des données que la révélation lui fournit, peut se démontrer à elle-même, et par des preuves intrinsèques, la vérité du mystère. Nous ne pensons pas qu'ils veuillent parler d'une démonstration *absolument rigoureuse;* autrement ils seraient en contradiction avec le sentiment à peu près universel de l'École.

les lois de la vie dans le souverain Être, la raison s'arrête court. Elle conçoit même avant tout que ce sanctuaire lui est fermé, et que l'infini ne serait pas ce qu'il est, si elle pouvait le comprendre. Illuminée par la révélation, elle peut bien hasarder quelques explications timides, moins en son nom qu'au nom de la théologie; mais c'est toujours en hésitant et sans revendiquer le bénéfice de l'évidence. Suivons-la néanmoins dans ce travail où elle trouve bien vite le bout d'elle-même.

Dieu, se dit-elle, est un acte pur; son intelligence et sa volonté ne sont point en lui à l'état de facultés inertes. Ce sont des puissances en possession de leur objet, qu'elles saisissent dans un embrassement aussi infini que cet objet même. Mais cette intelligence, dans l'activité de son exercice, produit-elle un verbe ainsi que le fait l'esprit humain lorsqu'il perçoit selon les lois de sa nature. L'analogie semble le demander. D'autre part, la simplicité absolue de l'Être divin y paraît mettre obstacle. Si ce verbe existe, il ne peut être ni un mode accidentel, ni une forme finie; serait-il une substance distincte produite par la première ? Nous voici contraints d'admettre l'absurde théorie des émanations et plusieurs infinis sortant l'un de l'autre. Cependant le dualisme obligé de toute perception réclame l'opposition de ses deux termes ; l'essence divine doit s'objectiver à elle-même pour produire la connaissance. En niant toute distinction dans l'Être parfait, nous risquons de poser avec Plotin un premier principe contenant toute réalité, et dépourvu de conscience. Mais aussi, pour peu que nous séparions trop dans la perception divine l'élément subjectif de l'élément objectif, nous consacrons le principe générateur du panthéisme sous sa forme moderne. Nous aurons un Dieu capable de modes divers sous lesquels il se manifestera, dont il aura besoin pour arriver à se savoir lui-même ; par conséquent un Dieu progressif, sujet infini de formes limitées et variables; et la Trinité à laquelle nous arriverons par ce chemin sera la Trinité monstrueuse d'une substance qui est à la fois Dieu, nature et humanité.

Au milieu de ces fluctuations de la raison, la foi vient au secours de l'intelligence, elle lui apporte, il est vrai, un mystère, mais ce mystère n'a rien qui soit en désaccord avec les lumières naturelles; et, une fois accepté, il devient le rempart le plus sûr contre les déviations où menace de nous jeter le difficile problème des idées divines.

Dans la doctrine catholique, en effet, nous assistons au développement, ou, pour parler avec nos modernes, au *dévidement* de l'idée divine, sans avoir à dévorer les absurdités des évolutions progressives. La perception dans le souverain Être présente, sauf toute imperfection, des caractères analogues à ceux qu'elle revêt en nous. Ainsi la pensée de Dieu n'est point stérile, elle produit son terme substantiel, inséparable d'elle-même, et ce terme s'appelle le Verbe, parce qu'il est l'expression intérieure de l'intelligence se disant à elle-même tout ce qui est renfermé dans son être. Voilà le lieu des idées que cherchait Platon.

Quant au caractère personnel de chacun de ces deux termes, c'est, à proprement parler, le mystère que la raison ne saurait atteindre. Il en est de même pour ce qui regarde la troisième personne procédant des deux premières comme d'un seul principe. Du reste, autant la raison est éloignée d'affirmer ces choses par elle-même, autant et plus encore est-elle dans l'impossibilité d'y rencontrer aucune contradiction.

Pour que cette contradiction existât, il faudrait que la multiplicité et l'unité fussent affirmées du même sujet sous le même rapport. Or c'est ce qui n'a pas lieu; l'une des affirmations tombe sur la nature et l'autre sur les personnes. On objectera qu'entre les personnes et la nature, la foi ne reconnaît pas de distinction réelle. Il est vrai; mais une distinction *de raison*, comme parle l'École, suffit pour que le dogme soit inattaquable. Le Père n'est pas seulement l'essence divine, il est cette même essence en tant que *terminée* par la propriété caractéristique qu'on appelle la *paternité;* de même le Fils n'est pas seulement l'essence divine, mais cette essence affectée de la *génération passive* qui le consti-

tue dans son être propre, comme l'Esprit-Saint est cette même essence informée par la *spiration passive.* Dès lors, si on les considère relativement et par ce qu'ils ont de spécial, il y a entre eux opposition, quoique l'identité la plus absolue existe du côté de la substance. C'est la même nature, mais le Père la possède comme principe, le Fils comme engendré, l'Esprit-Saint comme procédant de l'un et de l'autre. Ainsi, disent les Pères, dans l'opération de l'âme humaine, l'intelligence devient féconde par la production de la pensée, où elle contemple sa propre image ; cette image est son verbe dans lequel elle s'exprime comme elle se conçoit; et un acte d'amour égal à l'une et à l'autre rattache, pour ainsi dire, l'âme telle qu'elle est dans sa pensée à l'âme telle qu'elle est en elle-même. Cette comparaison n'a rien perdu de son éclat au point de vue moderne. D'après un système aujourd'hui fort répandu dans les écoles de philosophie, il n'y a pas de distinction réelle entre l'âme et ses facultés, ni même entre l'âme agissante et ses actes; il ne s'ensuit pas néanmoins que ces facultés soient identiques entre elles, car assurément l'intelligence n'est pas la volonté; ni que les actes se confondent, car la pensée n'est pas l'amour; considérées dans leur rapport mutuel, les puissances diffèrent, et à plus forte raison, les opérations qui en émanent, tandis que comparées à la substance de l'âme, elles sont avec elle une seule et même chose.

Il importe de remarquer que cette alliance de la multiplicité et de l'unité en Dieu, telle que la présente le dogme chrétien, n'a rien de commun avec celle que tente d'y introduire une certaine théodicée contemporaine. Écoutons M. Cousin : « J'admire « la folie de ceux qui, pour mieux connaître Dieu, le considèrent, « disent-ils, dans son essence pure et absolue, dégagée de toute « détermination limitative. Je crois avoir ôté à jamais la racine « d'une telle extravagance. Non, il n'est pas vrai que la diversité « des déterminations et, par conséquent, des qualités et des at- « tributs, détruise l'unité absolue d'un être; la preuve infaillible « en est que mon unité n'est pas le moins du monde altérée par

« la diversité de mes facultés. Il n'est pas vrai que l'unité exclue « la multiplicité, et la multiplicité l'unité ; car l'unité et la mul- « tiplicité sont unies en moi. Pourquoi donc ne le seraient-elles « pas en Dieu [1] ? » On sent encore ici le vice d'une doctrine dont le point de départ est exclusivement psychologique, et qui repousse comme autant d'abstractions les conséquences déduites de l'idée de l'infini que la raison porte en elle-même. Quelle est la thèse de l'auteur ? Que l'essence divine est capable de déterminations limitées et multiples. Et sa preuve ? Que de semblables déterminations n'excluent point l'unité de l'être, puisqu'elles la laissent subsister dans l'âme humaine. Mais, en lui accordant ce dernier point, n'est-on pas en droit de dire que la question reste tout entière ? Qu'une certaine multiplicité soit compatible avec l'unité d'une nature imparfaite, personne ne le nie ; mais qu'une multiplicité de déterminations limitées puisse s'allier avec l'unité et la perfection d'une essence infinie, c'est ce que l'auteur n'a pas démontré, et ce que la raison repousse comme le fondement du panthéisme. Aussi l'affirmation de la foi est bien différente ; elle n'introduit en Dieu aucun élément fini, car ce serait le détruire ; elle nous montre seulement en lui trois modes d'existence non moins infinis que l'essence elle-même, mais d'une infinité relative et non pas absolue. Or ici l'esprit humain ne découvre plus d'impossibilités comme il le faisait tout à l'heure.

La raison ne voit pas non plus de contradiction à ce que la vie divine soit possédée *par indivis* et solidairement par les trois personnes de la Trinité. Partout ailleurs, il est vrai, on ne peut multiplier les personnes qu'on ne multiplie l'être et la substance ; mais c'est qu'il s'agit alors de natures limitées et de personnalités absolues, tandis qu'ici la nature est infinie et les personnalités purement relatives. La parité fait donc défaut, et l'on ne peut conclure d'un cas à l'autre. En outre, à cette question : La

[1] *Du vrai*, XVII[e] leçon.

nature divine est-elle communicable? la raison répond avec assurance : Non, si c'est par multiplication ou par division de la substance. Si au contraire cette communication peut avoir lieu sans morcellement, sans production au dehors, sans qu'il en résulte une pluralité d'êtres infinis existant séparément, mais de manière qu'il n'y en ait qu'un seul avec plusieurs modes substantiels d'existence, l'esprit humain n'a plus rien à opposer de solide; et de même que par ses propres forces il ne saurait conduire à cette affirmation, de même il ne peut invoquer contre elle les clartés de l'évidence.

L'origine des personnes et les relations de dépendance qu'elle établit semblent à plusieurs une difficulté plus grave. Car enfin, se disent-ils, du principe producteur au terme qui procède, il y a un rapport de précession, non pas seulement dans l'ordre idéal, mais aussi dans l'ordre réel. Voilà donc au sein de la Trinité une *précession* réelle, par conséquent son corrélatif obligé une *succession;* et si la succession existe, l'élément de temps y est nécessaire. Or le temps introduit dans l'origine des personnes divines, c'est la négation de leur éternité. C'est par suite la destruction complète de l'égalité qui doit exister entre elles. De plus, cet ordre successif une fois posé, il ne paraît pas qu'on puisse rendre raison de la science du Père. En effet, cette science doit être conçue comme ayant sa perfection avant la génération du Verbe, autrement celui-ci procéderait d'un principe incomplet et ne saurait être lui-même infini. Mais pour être parfaite, cette science doit être intuitive, et si elle est intuitive, elle suppose son objet existant. Donc la connaissance que le Père a du Verbe suppose le Verbe déjà produit, et d'autre part elle en doit être le principe. N'y a-t-il point là une contradiction manifeste?

Telles sont les difficultés que se proposent les théologiens; et, à vrai dire, elles sont un peu plus sérieuses que celles des rationalistes. La science sacrée est assez sûre d'elle-même pour ne pas craindre d'ébranler la foi lorsqu'elle en sonde les profon-

deurs. Ceux même qui ont soulevé ces questions y répondent que, les processions divines s'accomplissant dans l'éternité, toute question de temps et de succession est ici déplacée. Dieu est acte pur, il ne peut exister qu'à la condition que son opération sera parfaite. Or l'opération parfaite renferme les trois personnes avec les propriétés qui les caractérisent. Aussi le rapport établi entre elles est un rapport d'ordre, d'origine, non un rapport de précession dans un moment réel, ni de succession véritable d'existence. Conçue de cette manière, la Trinité serait celle de Plotin, ou la série d'émanations des gnostiques, systèmes que le catholicisme a toujours flétris du nom d'hérésie.

Quant à l'objection qui concerne la science divine, les éléments de solution nous sont fournis dans la perception humaine. Assurément la pensée, si elle est accompagnée de conscience, a l'intuition d'elle-même. Cependant une analyse légitime nous y fait distinguer deux choses : la puissance qui devient principe producteur de l'acte, c'est l'intelligence ; un verbe produit, c'est la parole intérieure et immatérielle par laquelle l'esprit se dit à lui-même son objet. Ce verbe est le terme de la connaissance et non son principe ; ce n'est pas de lui que l'esprit tire les éléments de la notion qu'il acquiert, c'est plutôt en lui qu'il les concentre et leur donne leur dernière forme ; car, autant que nous pouvons pénétrer dans des opérations si délicates, l'esprit sait déjà avant que de dire, il ne dit que ce qu'il sait et en tant qu'il le sait ; sa science n'est donc pas précisément dépendante de son verbe, et elle a l'intuition de celui-ci en même temps qu'elle en est la source. Transportons maintenant en Dieu cette théorie psychologique. L'intelligence infinie trouve en elle-même, c'est-à-dire dans son essence, le principe de toute science et de toute vérité ; c'est là qu'elle puise, comme dans un abîme sans fond, la connaissance qu'elle doit embrasser dans son acte ; elle possède donc en quelque sorte cette connaissance avant que de l'exprimer dans son Verbe. C'est parce qu'elle est, si je l'ose dire, grosse de la Vérité qu'elle devient féconde. Voilà pourquoi elle pro-

duit un terme qui la contient et la représente tout entière.

Ainsi le Père ne tient pas sa connaissance du Fils; celle qu'il a de cette image de lui-même, il la formule en l'engendrant, et ne la doit par conséquent qu'à sa vertu propre; le Fils, au contraire, reçoit tout de celui qui est son principe. Il procède de la science du Père s'épanouissant dans sa plénitude, et, par conséquent, non pas seulement de cette science qui atteint l'Être parfait dans sa réalité propre, mais aussi de celle qui saisit dans leur ensemble et dans leurs détails les formes infiniment variées du possible.

La notion de la Trinité supporte donc l'examen rationnel, et, de quelque manière qu'on la presse, on n'en fera jamais sortir une contradiction. Le rationalisme a d'autant plus le droit de se rassurer sur ce point, qu'il y a longtemps que l'épreuve dure : quand dix-sept siècles d'efforts ne sont pas parvenus à signaler le vice radical d'une formule, il est bien à croire que la formule est inattaquable. Le fondement de l'ordre surnaturel étant mis hors de cause, il reste à indiquer brièvement comment ce Dieu de la foi se communique à l'homme dans un état supérieur à celui de la nature.

IV. — LA VIE DIVINE DANS L'HOMME.

Dans le langage chrétien, la fin proposée à l'homme baptisé se nomme la *vie éternelle*. L'état qui y dispose s'appelle lui-même la *vie*. Et l'une et l'autre en même temps sont une *participation de la nature divine*. Toutes ces choses renferment un sens profond et sont propres à nous faire entrer plus avant dans la connaissance du surnaturel.

Toute vie créée présente dans sa composition un certain dualisme. En effet, nous la concevons à la fois comme une action et comme une passion, puisque c'est une sorte de mouvement spontané que l'être vivant exerce sur lui-même. Nous y distinguons un principe informant et un sujet informé; en d'autres termes, nous

la regardons comme le résultat de deux éléments dont l'un accomplit le rôle de moteur, l'autre est une sorte d'organisme mis en jeu par le premier, qui lui communique l'ébranlement. Ainsi se déroule le mystère de la vie matérielle. Elle suppose d'une part un mécanisme incapable de s'animer par lui-même, de l'autre, un principe vital, sur lequel la science moderne disserte savamment sans parvenir à en déterminer la nature. La vie de l'intelligence offre aussi un phénomène analogue. Sans doute l'âme n'est pas multiple ni décomposable en parties réellement séparées, mais l'âme ne se suffit pas à elle-même, et l'on peut dire en un sens très-vrai que son principe vital n'est pas en elle. Elle ne vit qu'à la condition de connaître ; or la connaissance est le produit de deux facteurs ; il faut que le sujet pensant et l'objet pensé agissent l'un sur l'autre pour lui donner naissance, et quand le rapport s'établit, c'est que l'objet, soit par lui-même, soit par quelque similitude qui en émane, est venu s'imprimer dans l'intelligence et la marquer à son effigie. L'âme, dans l'acte de sa pensée, est en quelque sorte informée par la vérité.

Ceci nous amène à constater une autre loi de la vie dans les natures finies. C'est qu'elle est nécessairement une communion et une assimilation : une communion, car, n'ayant point sa source en elle-même, elle est réduite à s'alimenter au dehors et à chercher un principe externe de sustentation ; une assimilation, parce que cet élément, venu de l'extérieur, ne produira la vie dans le sujet qu'autant qu'il lui deviendra propre, soit par une fusion dans la même substance, comme il arrive pour la vie matérielle, soit du moins par un contact intime amenant une étroite conformité, comme la chose a lieu dans les relations des esprits.

Or, si nous assignons maintenant à chacun de ces éléments le rôle qui lui convient, nous remarquerons que la nature de la vie est déterminée, non point précisément par le sujet, mais par le principe qui l'informe. En effet, les dispositions subjectives circonscrivent en quelque sorte la quantité de la vie et son degré, parce qu'elles constituent la capacité du récipient et fixent ses

limites. Mais c'est la forme qui spécifie le mouvement vital, qui lui assigne son mode, ou, pour mieux dire, sa nature. Introduisez dans un corps, quelque parfaitement organisé qu'il puisse être, une âme purement sensitive, vous n'y produirez qu'une vie animale. L'âme raisonnable, au contraire, en s'emparant de l'organisme créé pour elle, l'élève à sa hauteur et le fait entrer pour sa part dans les actes de la vie intelligente. Elle-même à son tour n'est une substance pensante que parce qu'elle reçoit comme forme extrinsèque cette lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde. Elle se tourne vers le Verbe, elle lui demeure étroitement attachée, et telle est, d'après saint Thomas, sa forme définitive, sans laquelle elle serait éternellement privée de forme (*informis*), quand même elle aurait toutes les autres[1]. Cependant il ne s'agit ici que de ce contact naturel de Dieu produisant dans l'âme une connaissance de la vérité, abstraite, décolorée et toujours mêlée de ténèbres.

Dans la vision intuitive au contraire, la forme de la vie, c'est Dieu se révélant dans ce qu'il a de plus profond et de plus intime. Ainsi l'entendent les saints docteurs. Si Dieu doit être vu dans son essence, dit saint Thomas, il faut que cette essence même devienne la forme intelligible de l'esprit qui est appelé à cette contemplation[2]. On sait comment l'École formulait d'après Aristote la théorie de la perception. Tout objet extérieur à l'âme devait en quelque sorte se signer dans l'intelligence par une image (*species*), qui, éclairée par l'intellect agent, et après avoir subi diverses transformations, produisait enfin la notion que l'âme exprimait dans son verbe intérieur. Or, dans la vision intuitive, il ne s'agit

[1] Cum dicitur, nihil potest formare animam nisi Deus, intelligitur de ultima ejus forma sine qua informis reputatur quascumque alias formas habeat; hæc autem est forma illa qua ad Verbum convertitur eique inhæret, per quam solam natura rationalis formata dicitur, ut patet per Augustinum. (*Inter*, qq. *de Veritate*, q. XI, a. 1 *ad* 15um.)

[2] Oportet quod si Deus per essentiam videri debeat, ipsa ejus essentia fiat intelligibilis forma intellectus eum videntis. (*De Veritate*, q. X, a. 11.)

plus d'une similitude de Dieu, jaillissant de sa face dans l'âme comme dans un limpide miroir, il faut que l'essence divine elle-même, unie étroitement à l'esprit, devienne la forme intelligible ou le principe de la connaissance [1]. Et de là vient que, suivant plusieurs théologiens, cette connaissance ne se consomme pas dans un verbe humain.

Tout en conservant intacte la distinction de personnalité et de substance, il n'en est pas moins vrai que Dieu tout entier, et tel qu'il est dans l'acte qui le constitue, s'applique sans intermédiaire à l'intelligence suffisamment préparée du bienheureux; qu'il devient pour elle, en un certain sens, la lumière dans laquelle il se fait voir; qu'il est par rapport à l'âme le terme et le moyen de sa connaissance, qu'en s'y imprimant il l'informe, qu'en l'informant il se révèle, et qu'en se révélant, il la fait entrer en participation de sa vie. Et par là il trouve à cette vie comme un nouvel écoulement, car c'est lui-même qui s'atteint à travers l'esprit créé dont il élève l'activité jusqu'à l'intuition de ses opérations substantielles.

Ainsi la vie de Dieu et celle de l'âme glorifiée sont, dans un sens véritable, une seule et même vie, car toutes deux ont la même forme et proviennent d'une source commune. C'est l'essence infinie qui sert de principe immédiat à l'une et à l'autre, et qui en détermine la nature. Encore une fois, les substances ne sont pas identifiées ni confondues, les sujets qui reçoivent cette vie demeurent distincts et conservent l'inviolable caractère, l'un du fini, l'autre de l'infini; cependant ils communient à la même lumière, ils respirent le même amour, et par conséquent ils ont la même manière d'être, quoique non au même titre, ni selon la même mesure, ni en vertu de la même nécessité.

Tel est l'état sublime que nous fait entrevoir l'Écriture, lorsqu'elle résume toute la doctrine du surnaturel en une participa-

[1] Deus non per aliquam similitudinem, sed per ejus essentiam præsens est intellectui ejus essentiam videnti. (I P., q. XII, a. 6.)

tion de la nature divine. Et comme les moyens doivent être proportionnés au but, ce qui s'achève et se complète dans la gloire doit apparemment se commencer et s'ébaucher dès la vie présente. Aussi tout le christianisme tend à réaliser par grâce dans l'homme ce qui est par nature dans le Fils de Dieu.

L'étude que nous avons faite de la Trinité nous a révélé le Verbe comme composé, en quelque sorte, de deux éléments : la *personnalité* qui le constitue comme sujet distinct, la *forme* qui lui est commune avec le Père, suivant l'expression de saint Paul[1], et par laquelle il lui est égal ; « car cette forme de la divinité, ajoute saint Athanase, ne consiste pas dans une partie aliquote de la nature divine, mais bien dans la plénitude de l'essence qui fait que le Père est Dieu[2]. » L'ordre surnaturel refait l'homme sur ce modèle. Il est vrai qu'outre la personnalité qui lui est propre, l'homme a de plus sa nature finie, dont il ne peut se dépouiller; cependant il est capable de recevoir, lui aussi, la forme divine, et, par conséquent, d'entrer en participation de la vie du Créateur. Comment cette merveille peut-elle s'accomplir? ce serait m'étendre outre mesure que d'en entreprendre en ce moment l'explication. La fusion entre les natures est impossible, leur union ne l'est pas. Si cette union est telle que la personnalité créée disparaisse entièrement, il en résultera un sujet qui sera Dieu et homme. C'est ce que le dogme chrétien nous montre réalisé dans le mystère de l'Incarnation. Là est le chef-d'œuvre de l'opération surnaturelle. Dans un degré inférieur, nous avons l'homme transformé, divinisé, sans pourtant perdre son individualité particulière.

Il y a donc trois modes bien différents dans les communications de la vie divine. Le premier, dont nous nous sommes occupé dans cet article et qui s'accomplit dans la Trinité, produit l'identité de nature avec la distinction des personnes. Le second, qui n'a lieu qu'en Jésus-Christ, se consomme par l'unité de personne dans la

[1] *Phil.*, II, 6.
[2] *Orat.* IV, cont. Arian.

distinction des natures. Le troisième, qui laisse subsister dans leur essentielle et irréductible intégrité et les natures et les personnes, commence dans la sanctification de l'homme pour s'achever dans sa glorification au sein de Dieu. La connaissance complète du surnaturel comprend toutes ces choses; elles forment en même temps autant de matières distinctes que l'on peut étudier séparément.

A. Matignon.

DU DRAME LITURGIQUE [1]

Le drame tragique ancien naquit en Grèce aux fêtes de Bacchus, et sa première forme fut complétement lyrique. Au milieu des dithyrambes chantés en l'honneur du dieu des vendanges, conquérant de l'Inde, un jour se fit entendre une voix isolée faisant le récit de ses merveilleux exploits ; ce fut l'apparition du premier personnage scénique, étranger au chœur ; Eschyle en imagina un second ; Sophocle, un troisième ; le chœur fut abrégé, la scène décorée, et la tragédie fut complète.

La tragédie moderne semble avoir eu de même une origine lyrique et sacrée. Car, parmi les ébauches dramatiques de nos pères, il n'en est point qui portent avec elles un caractère de plus haute antiquité que les chœurs dialogués et chantés, dans les cathédrales ou dans les monastères, aux fêtes solennelles de Notre-Seigneur,

[1] En poursuivant le cours des intéressants et utiles travaux dont nous parlions tout dernièrement ici même (voir, sur les *Poésies françaises distribuées et annotées*, etc., notre livraison de juin, p. 286), le P. Cahour a été amené à s'occuper des origines de notre théâtre, où le drame liturgique joue un rôle considérable. De là deux études, dont l'auteur a consenti à nous faire part avant l'impression de son livre, l'une sur la simplicité et la grandeur du drame liturgique, l'autre sur sa décadence. Nous offrons aujourd'hui la première à nos lecteurs. Ils voudront bien tenir compte des coupures qu'il nous a fallu faire dans le texte du P. Cahour pour nous approprier ces fragments.

de la sainte Vierge et des saints; et plus nous remontons vers le berceau de notre langue, née du latin, plus les premiers accents et les premiers spectacles de notre muse tragique paraissent se confondre avec les chants et les cérémonies de l'Église.

Cette origine du théâtre moderne n'a rien qui doive étonner. Ne sait-on pas qu'au moyen âge l'Église était tout pour le peuple? C'est là qu'il cherchait son repos et ses joies. D'une autre part, pour peu qu'on réfléchisse sur la nature et le caractère de la liturgie catholique, on y trouve tous les éléments du drame, le spectacle, le dialogue et l'action. Contentons-nous pour le moment d'éveiller l'attention de nos lecteurs sur une thèse si évidente et si simple, qu'il suffit de l'énoncer pour la faire comprendre. Nous pourrons la développer ailleurs; mais ce sera moins pour constater un fait sans discussion possible que pour montrer avec quelle facilité l'office divin fut mis en scène.

. . . .

. . . .

I

DE LA MAJESTÉ ET DE LA SIMPLICITÉ DES DRAMES LITURGIQUES EXÉCUTÉS DANS LES ÉGLISES, AU MOYEN AGE, ET MÊLÉS A L'OFFICE DIVIN.

Dans une de nos proses liturgiques les plus anciennes, le Chœur débute en s'écriant : « A la victime pascale que les chrétiens immolent un sacrifice de louanges! L'Agneau a racheté les brebis; le Christ innocent a réconcilié les pécheurs avec son Père; la mort et la vie ont lutté ensemble dans un duel merveilleux · et le chef de la vie, mis à mort, règne vivant! » Puis, adressant tout à coup la parole à Marie-Madeleine, il lui demande ce qu'elle a vu en allant au sépulcre :

Dic nobis, Maria :
Quid vidisti in via?

Et l'on entend Marie-Madeleine répondre :

Sepulcrum Christi viventis,
Et gloriam vidi resurgentis;
Angelicos testes,
Sudarium et vestes.
Surrexit Christus, spes mea;
Præcedet suos in Galilæam.

Et le Chœur, reprenant la parole, exhale sa joie dans un cri de foi et dans une prière au Dieu vainqueur de la mort :

Scimus Christum surrexisse
A mortuis vere.
Tu nobis, victor Rex, miserere.

Quelle est donc l'origine de cet admirable dialogue, qui ne peut être chanté ni lu, même d'un trait, sans éveiller en nous quelque chose des impressions du drame? N'y faut-il voir qu'une inspiration pleine de chaleur, comme dans le *Dies iræ*, qui, après nous avoir fait tressaillir au bruit de la fatale trompette, nous transporte à la scène du jugement dernier, et nous y fait gémir d'avance avec les pécheurs au tribunal de Dieu? Ne serait-ce pas plutôt le souvenir de quelque ancienne représentation liturgique, éloquemment résumée dans ce chant de la Résurrection? Nous ne saurions le dire, puisque, d'une part, cette apostrophe du Chœur et cette réponse de Marie-Madeleine peuvent être expliquées par un simple écart lyrique, et que, d'une autre part, on ignore à quelle époque le *Victimæ paschali laudes* a paru pour la première fois. Mais, ce que nous pouvons affirmer, c'est que dès le douzième siècle, dès le onzième peut-être, cette prose était dialoguée et mise en scène. Nous en trouvons la preuve dans la cérémonie suivante, autrefois en usage, le jour de Pâques, dans la cathédrale de Sens, et déjà tombée en désuétude au treizième siècle. Nous traduisons littéralement le manuscrit qui nous la rapporte[1].

[1] Ce manuscrit est du treizième siècle. Le fragment que nous allons citer se trouve à la page 166 d'un in-octavo publié en 1834, chez Firmin Didot, par la Société des Bibliophiles français, et intitulé : *Li jus saint Nicolai*, par Jehan Bodel. Ce volume de 364 pages, tiré seulement à trente exemplaires, et devenu presque introuvable, nous a été gracieusement communiqué par M. le baron

Un enfant de chœur, habillé comme un petit ange, et assis sur une estrade, à gauche de l'autel, chantait :

Quem quæritis in sepulcro,
O Christicolæ?

Les trois Maries, représentées par trois chantres, répondaient ensemble, en fléchissant le genou :

Jesum Nazarenum crucifixum,
O Cœlicolæ!

L'ange, soulevant alors le tapis de l'autel, comme s'il regardait dans le sépulcre :

Non est hìc; surrexit sicut prædixerat; ite, nuntiate quia surrexit.

Et les trois Maries, après s'être approchées de l'autel, chantaient en retournant à leur place :

Resurrexit Dominus hodie!
Resurrexit Leo fortis,
Christus filius Dei!

Deux vicaires, en chapes de soie, chantaient au milieu du chœur :

Dic nobis, Maria :
Quid vidisti in via?

LA PREMIÈRE DES MARIES (à gauche de l'autel).

Sepulcrum Christi viventis,
Et gloriam vidi resurgentis.

LA SECONDE MARIE.

Angelicos testes,
Sudarium et vestes.

LA TROISIÈME MARIE.

Surrexit Christus, spes nostra,
Præcedet suos in Galilæam.

J. Pichon, président actuel de la société de nos Bibliophiles. Il contient, outre le mystère en langue romane de Jean Bodel, dix pièces latines sous ce titre : *Mysteria et miracula, ad scenam ordinata, in cœnobiis, olim, a monachis repræsentata*, etc. M. L. J. N. Monmerqué, dans son *Théâtre français au moyen âge*, p. 161, a décrit ce précieux livre, dont il avait été l'éditeur avec M. l'abbé de la Bouderie.

LES DEUX VICAIRES.

Credendum est magis soli Mariæ veraci
Quam Judæorum turbæ fallaci.

TOUT LE CHŒUR.

Scimus Christum surrexisse
A mortuis vere.
Tu nobis, victor Rex, miserere [1] !

Ensuite on entonnait le *Te Deum*.

Ce petit drame, qui n'est encore qu'une ébauche, va s'élargir et tendre à la péripétie dans une autre représentation liturgique, à peu près de la même époque, que nous retrouvons avec tous les détails de sa mise en scène, avec son annotation musicale elle-même, dans un manuscrit de l'abbaye de Saint-Benoît-sur-Loire. Nous allons de nouveau traduire, mais en abrégeant un peu [2].

Pour représenter le voyage des saintes femmes au sépulcre du Seigneur, s'avançaient d'abord trois moines, vêtus de manière à figurer les trois Maries; ils marchaient lentement, ayant l'air triste, et ils chantaient alternativement.

LA PREMIÈRE MARIE.

« Hélas ! le pieux pasteur a succombé, lui que nulle faute n'a souillé ! O chose déplorable ! »

Heu ! pius pastor occidit,
Quem culpa nulla infecit !
O res plangenda !

[1] Qui cherchez-vous dans le sépulcre, ô servantes du Christ ? — Jésus de Nazareth crucifié, ô habitants des cieux ! — Il n'est pas ici, il est ressuscité comme il l'avait prédit; allez annoncer sa résurrection. — Il est ressuscité aujourd'hui, le Seigneur ! Il est ressuscité, le lion fort, le Christ, fils de Dieu. — Dis-nous, Marie, ce que tu as vu en allant au sépulcre? — J'ai vu le sépulcre du Christ vivant, et la gloire du Christ ressuscité. — Des anges pour témoins, son suaire et les linges de sa sépulture. — Il est ressuscité, le Christ, notre espérance; il précédera les siens en Galilée. — Croyons plutôt au seul témoignage véridique de Marie qu'à toute la foule des Juifs menteurs. — Nous savons que le Christ est vraiment ressuscité d'entre les morts. O Roi vainqueur du trépas, ayez pitié de nous !

[2] *Mysterium resurrectionis D. N. Jhesu Christi*. C'est le septième des mystères publiés à la suite du *Jus saint Nicolai*. Voyez aussi le *Mercure de France*, décembre 1729, p. 2986.

LA SECONDE MARIE.

« Hélas! le vrai pasteur est mort, lui qui a donné la vie aux saints! O mort lamentable! »

Heu! verus pastor obiit,
Qui vitam sanctis contulit!
O mors lugenda!

LA TROISIÈME MARIE.

« Hélas! perverse nation des Juifs! Quelle frénésie dans ta rage barbare! O peuple exécrable! »

Heu! nequam gens judaica!
Quam dira frendens vesania!
Plebs execranda!

LA PREMIÈRE MARIE.

« Pourquoi, nation impie, envieuse, as-tu condamné le pieux Jésus? O fureur sans nom! »

Curnam pium, impia,
Damnasti Jesum, invida?
O ira nefanda!

LA SECONDE MARIE.

« Qu'a fait ce juste pour mériter d'être mis en croix? O nation damnable! »

Quid justus hic promeruit,
Quod crucifigi debuit?
O gens damnanda!

LA TROISIÈME MARIE.

« Hélas! infortunées, que ferons-nous étant privées de notre doux maître? O sort digne de larmes! »

Heu quid agemus miseræ,
Dulci magistro orbatæ?
Heu! sors lacrymanda!

Arrivées au chœur, elles allaient au sépulcre comme des personnes qui cherchent; et elles disaient, en chantant toutes les trois ensemble :

« Mais nous ne pouvons ouvrir ce tombeau sans qu'on nous aide. Qui ôtera cette pierre de la porte du monument? »

Un Ange, assis à la tête du sépulcre, mais en dehors, vêtu

d'une aube brodée d'or, une mitre en tête[1], tenant une palme dans sa main gauche, et dans sa main droite un candélabre en forme de rameau, chargé de cierges, disait, d'un ton modéré et plein de gravité :

Quem quæritis in sepulcro,
O Christicolæ?

LES TROIS MARIES.

Jesum Nazarenum crucifixum,
O Cœlicolæ!

L'ANGE.

« Pourquoi, servantes du Christ, cherchez-vous un vivant parmi les morts? Il n'est pas ici, mais il est ressuscité, comme il l'avait prédit à ses disciples. Souvenez-vous qu'il vous a dit en Galilée qu'il fallait que le Christ souffrît et ressuscitât le troisième jour avec gloire. »

Quid, Christicolæ, viventem quæritis cum mortuis?
Non est hìc, sed surrexit, prout dixit discipulis.
Mementote quid jam vobis locutus est in Galilæa,
Quia Christum oportebat pati, atque die tertia
Resurgere cum gloria.

Les saintes femmes, se tournant alors vers le peuple, lui annonçaient la Résurrection du Sauveur en chantant :

« Nous sommes venues au sépulcre du Seigneur gémissantes ; nous avons vu l'Ange de Dieu assis et nous disant qu'il est ressuscité. »

Ad monumentum Domini venimus, etc.

Après ce chant, Marie-Madeleine se séparait de ses deux compagnes, s'approchait du tombeau, y plongeait plusieurs fois ses regards, et disait :

[1] Le texte porte *mitra tectus caput, et si deinfulatus, palmam in sinistra, ramum candelarum plenum tenens in manu dextra*, etc. Nous aurions pu traduire : une mitre en tête, et s'il n'en a pas, tenant une palme, etc. Ce sens nous ayant paru peu admissible, nous avons mieux aimé ne pas tenir compte d'une incise obscure, dont le retranchement laissait un sens complet et plus satisfaisant.

« O douleur! Hélas! quelle cruelle angoisse je ressens, étant privée de la présence de mon doux maître! Hélas! qui a enlevé ce corps bien-aimé du tombeau? »

Heu dolor! heu! quam dira doloris angustia,
Quod dilecti sum orbata magistri præsentia!
Heu! quis corpus tam dilectum
Sustulit e tumulo?

Ensuite, elle s'avançait rapidement vers deux personnages, qui se trouvaient là, représentant Pierre et Jean; et, debout devant eux, elle disait avec tristesse :

« Ils ont enlevé mon Seigneur, et je ne sais pas où ils l'ont déposé; et le monument s'est trouvé vide, et le suaire et le linceul ont été mis à part. »

Tulerunt Dominum meum,
Et nescio ubi posuerunt eum, etc.

A ces mots, les deux Apôtres couraient au sépulcre. Saint Jean, le plus jeune, arrivait le premier, et demeurait hors du tombeau. Saint Pierre, venu le second, y entrait sans hésiter. Son compagnon l'y suivait; et, lorsqu'ils en étaient sortis, saint Jean disait :

« Ce que nous venons de voir est merveilleux. Voilà que le Seigneur a été furtivement enlevé. » Saint Pierre lui répondait : « Disons plutôt que, comme il l'avait prédit de son vivant, le Seigneur est ressuscité; je le crois. »

Imo, ut prædixit vivus,
Surrexit, credo, Dominus.

Après le départ des deux Apôtres, Marie-Madeleine revenait au sépulcre, en répétant sa lamentation :

Heu dolor! heu! quam dira doloris angustia! etc.;

et le dialogue suivant commençait entre elle et deux anges assis au pied du tombeau :

LES ANGES.

« Femme, pourquoi pleurez-vous? »

MARIE.

« Parce qu'ils ont enlevé mon Seigneur ; et je ne sais pas où ils l'ont déposé. »

UN DES ANGES.

« Ne pleurez pas, Marie: le Seigneur est ressuscité. Alleluia ! »

MARIE.

« Mon cœur brûle du désir de voir mon Seigneur ; je cherche et ne trouve pas où ils l'ont placé. Alleluia ! »

Ardens est cor meum desiderio
Videre Dominum meum;
Quæro et non invenio
Ubi posuerunt eum.
Alleluia !

Sur la fin de ce dialogue, arrivait un homme vêtu en jardinier, qui disait, debout à la tête du monument :

« Femme, pourquoi pleurez-vous ? Qui cherchez-vous ? »

MARIE.

« Seigneur, si vous l'avez enlevé, dites-moi où vous l'avez mis, et je l'emporterai. »

LE JARDINIER.

« Marie ! »

MARIE, se jetant à ses pieds.

« Maître ! Rabboni ! »

LE JARDINIER, se retirant.

« Ne me touchez point, car je ne suis point encore monté vers mon Père, votre père aussi, vers mon Seigneur, qui est aussi le vôtre. »

A ces mots, le jardinier se retirait; et Marie, se retournant vers l'assemblée des fidèles, leur disait :

« Félicitez-moi, vous tous qui aimez le Seigneur, parce que celui que je cherchais m'a apparu; et, pendant que je pleurais au monument, j'ai vu le Seigneur mon maître. Alleluia[1] ! »

[1] Cette phrase, dans le texte latin, est en prose non rhythmée. Il en est de

Alors les deux anges venaient à la porte du monument, et, demeurant en dehors, ils disaient :

« Venez, et voyez le lieu où le Seigneur avait été mis. Alleluia ! Pour vous, soyez sans crainte, chassez la tristesse de vos fronts; annoncez Jésus vivant; allez de suite en Galilée; si vous voulez le voir, hâtez-vous; et allez vite annoncer aux disciples que le Seigneur est ressuscité. Alleluia ! »

Et les femmes, s'éloignant du tombeau, disaient au peuple :

« Le Seigneur est ressuscité du sépulcre, lui qui pour nous a été suspendu au bois sacré. Alleluia ! »

Puis, déployant le linceul, elles ajoutaient :

« Voyez, fidèles; ce sont les linges qui avaient enveloppé le bienheureux corps, et qui ont été laissés dans le sépulcre vide. »

Cernite, vos socii, sunt corporis ista beati
Lintea, quæ vacuo jacuere relicta sepulcro.

Elles allaient ensuite déposer le linceul sur l'autel; et, en revenant, elles chantaient ainsi tour à tour.

LA PREMIÈRE MARIE.

« Aujourd'hui est ressuscité le Dieu des dieux. »

LA SECONDE MARIE.

« C'est en vain que tu scelles la pierre, peuple juif. »

LA TROISIÈME MARIE.

« Viens te réunir au peuple chrétien. »

LA PREMIÈRE MARIE.

« Aujourd'hui est ressuscité le roi des anges. »

LA SECONDE MARIE.

« La foule des justes est emmenée hors de la nuit des limbes. »

LA TROISIÈME MARIE.

« La porte du royaume des cieux est ouverte[1]. »

même du dialogue précédent entre Marie et le jardinier qui, à quelques mots près, est tiré tout entier de l'Évangile.

[1] Prima. Resurrexit hodie Deus deorum.
Secunda. Frustra signas lapidem, plebs Judæorum.

Pendant que les trois Maries exécutaient leur chant, celui qu'on avait vu en jardinier revenait pour représenter Notre-Seigneur dans sa gloire. Il était en dalmatique blanche. De sa mitre, blanche aussi, pendaient de précieuses bandelettes. Il portait dans sa main droite *un labarum* sur lequel brillait une croix ; et dans sa main gauche un voile tissu d'or ; il disait aux saintes femmes :

« Pour vous, ne craignez pas. Allez, dites à mes frères de se rendre en Galilée. Ils m'y verront, comme je le leur avais prédit. »

Ensuite le Chœur s'écriait :

« *Alleluia !* Aujourd'hui le Seigneur est ressuscité ! »

Resurrexit hodie Dominus !

Et l'assemblée tout entière ajoutait :

« C'est le lion plein de force ! C'est le Christ ! C'est le Fils de Dieu ! »

Leo fortis ! Christus ! Filius Dei !

Et le Chœur entonnait le *Te Deum*, qui terminait la représentation du mystère.

Un autre spectacle liturgique, non moins ancien et plus élémentaire, nous fera mieux comprendre, par sa simplicité même, tout ce qu'il y avait de majesté sainte et de puissance idéale dans cette mise en scène à peine ébauchée. Dans le drame que nous venons de citer, la tendance à la forme poétique est déjà bien marquée : tout y est en rimes, à l'exception du dialogue entre Jésus et Marie-Madeleine, qui n'est que la reproduction du texte de l'Évangile ; on y voit même des rimes croisées, des strophes cadencées d'une manière uniforme ; et les gémissements des saintes femmes sont pleins de lyrisme. Dans la représentation

Tertia. Jungere jam populo Christianorum.
Prima. Resurrexit hodie rex angelorum.
Secunda. Ducitur de tenebris turba piorum.
Tertia. Reseratur aditus regni cœlorum.

suivante, au contraire, tout sera en simple prose; et cette prose ne sera que celle des quatre Évangélistes racontant les apparitions du Sauveur à ses disciples, ou d'Isaïe prédisant sa Passion. A peine le rhythme s'y montre-t-il çà et là, et c'est en dehors de l'action. Nous pourrons donc cette fois, au lieu de citer le latin, nous contenter de renvoyer au texte sacré[1].

Le mardi de Pâques, aux vêpres, on voyait apparaître hors du chœur, dans quelque endroit de l'église choisi pour le début du spectacle, les deux disciples d'Emmaüs, vêtus de simples tuniques et les épaules couvertes de chapes à capuchon, arrangées en manière de chlamydes. Ils avaient des chapeaux sur la tête, des bâtons à la main, et ils s'avançaient en chantant à voix basse :

Jesu, nostra redemptio,
Amor et desiderium,
Deus creator omnium,
Homo in fine temporum, etc.

Tandis qu'ils continuaient cette hymne, composée de cinq strophes, un autre voyageur arrivait derrière eux et les suivait silencieusement. Complétement mis à la façon des pèlerins, il portait une longue palme[2] avec une aumônière; sa tête était couverte d'un chapeau, ses pieds étaient nus, et il avait pardessus sa tunique un vêtement appelé *hacla*, que nous ne saurions bien décrire aujourd'hui. C'était le Seigneur. Après avoir atteint ses deux disciples, il leur disait, comme dans saint Luc :

« De quoi vous entretenez-vous ainsi en marchant, et pourquoi êtes-vous tristes[3]? *Alleluia !* »

[1] Le mystère que nous allons traduire est le huitième du manuscrit de la bibliothèque d'Orléans, imprimé en 1834. (Ci-dessus, p. 304, note.) Il est intitulé : *Mysterium apparitionis D. N. Ihesu Christi duobus discipulis, in Emmaüs vico.*

[2] Ducange dit, dans son *Glossaire,* que les croisés et les pèlerins de Terre-Sainte revenaient portant des palmes à la main, en signe de leur voyage en Syrie, et qu'à cause de cela on les appelait *palmarii.*

[3] C. XXIV, v. 17.

UN DES DISCIPLES, en se retournant.

« Êtes-vous seul si étranger dans Jérusalem que vous ne sachiez pas tout ce qui s'y est fait ces jours-ci [1] ? *Alleluia !* »

LE VOYAGEUR.

« De quels événements parlez-vous ? »

LES DEUX DISCIPLES, chantant ensemble.

« De Jésus de Nazareth, qui a été un prophète puissant en œuvres et en paroles devant Dieu et devant tout le peuple. Nous disions de quelle manière les princes des prêtres et nos magistrats l'ont livré pour être condamné à la mort et l'ont crucifié. Et, après tout cela, voici le troisième jour que ces choses se sont passées [2]. *Alleluia !* »

LE VOYAGEUR, d'une voix grave et sur le ton du reproche.

« O hommes insensés et dont le cœur est tardif à croire ce que les prophètes ont dit ! *Alleluia !* Ne fallait-il pas que le Christ souffrît ainsi et entrât par là dans sa gloire [3] ? *Alleluia !* »

Ces deux versets de l'Évangile chantés, le voyageur, figurant Jésus-Christ, faisait semblant de vouloir quitter les deux disciples, et ceux-ci le retenaient en lui adressant la paraphrase suivante de cet autre verset de saint Luc : « Demeurez avec nous, car il se fait tard, et le jour est déjà sur son déclin [4]. »

Sol occasum expetit,
Jam hospitari expedit;
Sane noli deserere;
Nos, jam instante vespere;
Sed mane nobiscum, Domine,
Quo satiemur plenissime,
Quo delectemur maxime
Tui sermonis dulcedine.
Mane nobiscum,
Quum advesperascit et inclinata est jam dies.
Alleluia [5] !

[1] C. XXIV, v. 18.
[2] Ibid., v. 19-21.
[3] Ibid., v. 25 et 26.
[4] Ibid., v. 29.
[5] Le soleil tend au couchant, il faut chercher un gîte. Ne nous quittez pas

Après cette strophe, les deux disciples et le Seigneur allaient s'asseoir sur des siéges disposés d'avance, et on leur apportait de l'eau pour qu'ils se lavassent les mains. Ensuite on posait devant eux une table préparée avec soin, sur laquelle se trouvaient un pain entier, trois oublies et un calice rempli de vin. Le pèlerin qui figurait Notre-Seigneur, prenant le pain, l'élevait, le bénissait, puis le rompait et le distribuait à ses deux convives, en chantant ces paroles de l'Évangile selon saint Jean :

« Je vous laisse ma paix, je vous donne ma paix[1]. »

Et, en leur donnant le calice tour à tour, il ajoutait, d'après l'Évangile encore :

« Voilà ce que je vous disais étant avec vous. *Alleluia! alleluia!* Comme mon Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés. Demeurez dans mon amour[2]. »

Tandis que les deux disciples mangeaient les oublies, le voyageur se retirait comme en cachette et comme à leur insu. Quelques instants après, ceux-ci, se regardant l'un l'autre et ne voyant plus leur convive au milieu d'eux, se levaient de table avec une apparence de tristesse, et le cherchaient; puis, se mettant doucement en marche, ils chantaient à haute voix ce verset de saint Luc :

« Notre cœur n'était-il pas tout brûlant en nous, lorsqu'il nous

quand déjà le soir arrive; mais demeurez avec nous, Seigneur, afin que nous puissions nous rassasier pleinement et jouir tout à notre aise de la douceur de vos discours. Demeurez avec nous, puisqu'il est tard et que le jour est sur son déclin. *Alleluia!* — Cette strophe est immédiatement suivie dans le manuscrit de la phrase suivante : *Sol vergens ad occasum suadet ut nostrum velis hospitium, placet enim nobis sermones tuos* (*audire*) *quos confers de resurrectione magistri nostri. Alleluia!* Cette répétition de la même pensée n'indiquerait-elle pas deux versions différentes du même mystère, dans l'une desquelles le dialogue était tout en prose?

[1] C. XIV, v. 27.

[2] Luc., c. XXIV, v. 44; Joan., c. XV, v. 9.

parlait dans la route, et qu'il nous expliquait les Écritures [1]? »

Et ils ajoutaient au texte de l'Évangéliste :

« Ah ! misérables ! où avions-nous l'esprit, quand nous ne comprenions pas que c'était lui [2] ? *Alleluia !*

Au moment où ils mettaient le pied dans le sanctuaire, le Chœur tout entier chantait :

« Le Seigneur est ressuscité, et il a apparu à Pierre [3]. » *Alleluia !*

Cependant arrivait le Seigneur, en tunique sans manches ou à manches courtes et en chape rouge. Pour rappeler sa Passion, il portait dans sa main une croix d'or. Sa tête était couverte d'une mitre blanche, ornée d'orfroi. Il se tenait debout au milieu du sanctuaire; et un majestueux dialogue s'établissait entre le Chœur et lui. Le représentant du Christ ressuscité adressait aux chantres les paroles mêmes du Sauveur à ses Apôtres dans ses différentes apparitions ; et les chantres se servaient d'une prophétie d'Isaïe, annonçant la gloire et la puissance de sa Passion.

LE SEIGNEUR.

« La paix soit avec vous ! C'est moi. Ne craignez pas [4]. »

LE CHŒUR.

« Quel est celui qui vient d'Édom, qui vient de Bosra avec sa robe rouge de sang [5] ? »

LE SEIGNEUR.

« La paix soit avec vous ! »

LE CHŒUR.

« Quel est celui qui est si beau dans son vêtement, et qui marche dans la haute-puissance de sa force [6]? »

[1] Luc., c. xxiv, v. 32.

[2] Heu miseri ! ubi erat sensus noster quando intellectus abierat?

[3] Luc., c. xxiv, v. 34.

[4] Ibid., v. 36.

[5] Quis est iste qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosra? Is., c. lxiii, v. 1.

[6] Iste formosus in stola sua, gradiens in multitudine fortitudinis suæ? Ibid.

LE SEIGNEUR.

« Que la paix soit avec vous ! »

LE CHŒUR.

« Il est ressuscité du sépulcre, le Seigneur suspendu pour nous à la croix[1] ! *Alleluia ! alleluia ! alleluia !* »

LE SEIGNEUR.

« Pourquoi vous troublez-vous? et pourquoi tant de pensées diverses s'élèvent-elles dans vos cœurs[2]?

Il ajoutait, en empruntant à son tour le langage figuré d'Isaïe:

« Seul j'ai foulé le vin dans le pressoir où ma robe s'est rougie; et pas un homme ne s'est trouvé là pour m'aider[3]. »

Montrant ensuite ses mains et ses pieds rougis avec du carmin, il disait :

« Regardez mes mains et mes pieds: c'est bien moi[4]. *Alleluia ! alleluia !* Palpez, et songez qu'un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai[5]. Croyez donc maintenant. »

Tandis qu'il chantait ces versets, tirés de saint Luc, le Chœur, figurant les Apôtres, venait toucher ses mains et ses pieds; et, cette cérémonie achevée, le représentant du Seigneur disait en étendant la main pour bénir ceux qui l'entouraient :

« Recevez l'Esprit-Saint. Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez[6]. »

Cette seconde apparition était suivie d'une troisième, qui terminait cette représentation des mystères de Pâques; et le passage d'un spectacle à l'autre était ménagé par une sorte d'intermède. Pendant le chant d'une prose assez courte, qui résumait l'his-

[1] Surrexit Dominus de sepulcro,
Qui pro nobis pependit in ligno.

[2] Luc., c. XXIV, v. 38.

[3] Solus calcavi torcular, et de gentibus non est vir mecum. Is., c. LXIII, v. 3.

[4] Luc., c. XXIV, v. 39.

[5] Ibid.

[6] Joan., c. XX, v. 22 et 23.

toire de la Résurrection[1], le Seigneur sortait par une porte latérale du chœur; l'Apôtre Thomas arrivait par une autre, couvert d'un manteau de voyage et un bâton à la main. A sa vue, le Chœur s'écriait :

« Thomas, nous avons vu le Seigneur! *Vidimus Dominum*[2].

Et l'Apôtre incrédule répondait, comme dans l'Évangile, qu'il n'y croirait pas avant d'avoir vu dans ses mains la marque des clous, et d'avoir mis la main dans la plaie de son côté[3]. A ces mots, revenait le Seigneur avec quelque changement dans son costume. Sa mitre était remplacée par une couronne formée d'un amict enroulé et orné de phylactères. Il avait encore sa croix d'or dans sa main droite, mais elle était surmontée d'un étendard; et il tenait dans sa main gauche le livre des Évangiles. Le récit de saint Jean était mis en dialogue. Thomas convaincu se jetait aux pieds de son maître en s'écriant: *Dominus meus et Deus meus!* Et, après lui avoir répondu :

« Vous avez cru, Thomas, parce que vous m'avez vu; heureux ceux qui ont cru sans avoir vu! *Alleluia!* »

le Seigneur consolait ses Apôtres, et leur donnait leur mission, en se servant des paroles mêmes du texte sacré. Il était ensuite conduit solennellement par ses disciples autour du chœur, afin que le peuple le contemplât à son aise; et, pendant cette marche triomphale, son cortége faisait retentir l'église du chant des nombreux et joyeux dystiques de Fortunat sur la Résurrection :

Salve, festa dies, toto venerabilis ævo,
Qua Deus infernum vicit et astra tenet! etc.

Voilà une mise en scène qui, comparée à celle des Grecs au temps de Sophocle et d'Euripide, comparée à celle de nos théâtres modernes, nous paraîtra assurément bien élémentaire et

[1] Voici un specimen de cette prose toute rimée en *a* et sans poésie : *Sancta Maria Jacobi cum Magdalena, et Maria Salome ferunt unguenta*, etc.

[2] Joan., c. xx, v. 25.

[3] Ibid.

bien imparfaite, mais que nous trouverons pleine de grandeur, de dignité et de convenance, si nous la considérons dans sa nature et dans ses effets. Plus développée et plus savante, elle aurait été moins spirituelle et moins sainte; elle aurait parlé au génie de l'homme plutôt qu'à la foi des fidèles ; elle aurait substitué les jouissances du goût littéraire aux satisfactions de la piété. Liée aux cérémonies liturgiques dont elle faisait partie, elle devait en avoir la simplicité; et c'est de cette simplicité même qu'elle tirait sa majesté et sa puissance. Jugeons-en par un troisième spectacle, plus imposant peut-être dans son ensemble que les précédents, bien que l'élément dramatique y fût encore moins développé.

Tous les ans, dans la nuit du Samedi Saint, bien avant le lever de l'aurore qui allait ramener Pâques avec son triomphe et ses joies, la ville de Soissons était éveillée par les cloches de la cathédrale, qui sonnaient d'abord toutes à la fois, puis deux à deux, puis encore toutes ensemble à trois reprises. Au premier signal de la fête, un prêtre en surplis avait porté sur l'autel du sépulcre le corps sacré de Jésus-Christ, conservé dans un ciboire depuis le Jeudi Saint. Le pavé du sanctuaire et du chœur était jonché de feuilles de lierre et de verdure de toute espèce.

Le peuple, en entrant, trouvait la vaste basilique revêtue de lumière de la tête aux pieds et dans toute son enceinte. Sur le maître-autel et à l'entour, quatre-vingt-onze cierges étincelaient. A l'extrémité d'un cordon, tendu dans toute la longueur de la nef, pendait, au-dessus de l'ouverture du sépulcre, un cercle de fer garni de sept flambeaux. Cette étoile, c'est le nom qu'on lui donnait, figurait le vrai *Lucifer*, sorti le matin de la nuit du tombeau. Dix autres cierges brillaient autour du crucifix.

Le chant des matines commençait; et, après que l'évêque avait lu la dernière leçon, la procession sortait du chœur pour se rendre au saint-sépulcre. En tête paraissaient des enfants, dont les uns portaient des clochettes et les autres des étendards; puis des céroféraires, des thuriféraires, la croix et quatre sous-diacres

en aubes. Venaient ensuite deux prêtres en chapes et tout le reste du clergé, par ordre de dignité. La marche était fermée par le pontife en chape, sa mitre en tête et son bâton pastoral à la main; et, quand la procession était arrivée au sépulcre, elle y trouvait deux diacres, qui, pour représenter les anges, se tenaient debout, l'un à la droite, l'autre à la gauche de l'ouverture. Ils avaient la tête couverte de simples amicts; et leurs dalmatiques étaient blanches comme la neige. Ces deux anges diacres (*duo diacones angeli*), le front incliné et la face tournée vers le tombeau, chantaient d'une voix basse et pleine de modestie :

Quem quæritis in sepulcro,
O Christicolæ ?

Deux prêtres en chape, tenant la place des trois Maries, répondaient :

Jesum Nazarenum crucifixum,
O Cœlicolæ !

Les anges diacres reprenaient :

Non est hic, surrexit sicut prædixerat; ite, nuntiate quia surrexit.

Les deux prêtres, qu'on appelait les Maries, chantaient alors en élevant la voix, pour annoncer la Résurrection, et inviter le peuple à rendre grâce à Dieu et à pousser des cris d'allégresse :

Alleluia! Resurrexit Dominus hodie; resurrexit Leo fortis, Christus filius Dei. Deo gratias! Dicite eia!

Alors le chapelain de l'évêque, pénétrant dans le sépulcre en surplis, présentait aux diacres le ciboire renfermant le corps de Notre-Seigneur; et quatre sous-diacres étendaient un voile par-dessus. Les enfants de chœur agitaient aussitôt leurs clochettes; toutes les cloches de la cathédrale sonnaient; la procession revenait au chœur, précédée de l'étoile qui s'avançait en l'air, soutenue et dirigée par le cordon tendu dans la nef; deux prêtres en chape encensaient le corps du Sauveur pendant la marche; l'église retentissait des chants de la Résurrection; et la pompe triomphale se terminait au maître-autel par le *Te Deum*[1].

[1] D. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. III, c. xxv, p. 178 (Anvers, 1764)

Cet exemple pourrait paraître insuffisant et mal choisi pour montrer la grandeur ressortant de la simplicité; puisque dans cette pompe l'action dramatique, fort simple il est vrai, était singulièrement relevée par la magnificence du spectacle. Il démontre au moins que la solennité et l'intérêt populaire des cérémonies de l'Église n'exigeaient pas un grand développement de la mise en scène. Mais terminons par une preuve incontestable et plus directe, en réduisant le drame liturgique au dialogue, et ce dialogue lui-même aux seules paroles de l'Évangile.

Dans un mystère de la Passion, dont nous avons étudié ailleurs les remaniements et les transformations successives, se trouve la scène suivante, qui ne fait que reproduire les textes des quatre Évangélistes combinés entre eux[1]. Jésus est devant Pilate.

PILATE.

« De quoi accusez-vous cet homme? »

LES JUIFS.

« Si ce n'était pas un malfaiteur, nous ne vous l'aurions pas livré. »

PILATE.

« Prenez-le vous-mêmes, et jugez-le selon votre loi. »

LES JUIFS.

« Il ne nous est permis de faire mourir personne. »

PILATE.

« Je ne trouve dans cet homme aucune cause de condamnation. »

LES JUIFS

« Il est digne de mort. »

PILATE, à Jésus.

« Êtes-vous le roi des Juifs? »

[1] Cependant l'ordre historique du dialogue y a été quelque peu interverti, moins sans doute à dessein que par quelque inadvertance du compositeur ou du copiste.

JÉSUS.

« Vous le dites : je suis roi. »

PILATE.

« Votre nation et vos pontifes vous ont livré entre mes mains.

JÉSUS.

« Mon royaume n'est pas de ce monde. »

PILATE, aux prêtres.

« Que ferai-je de Jésus de Nazareth? »

LES JUIFS.

« Qu'il soit crucifié ! »

PILATE.

« Je vais donc le faire châtier, et je le renverrai. »

Qu'ici, dit le manuscrit, Jésus soit conduit à la flagellation; qu'il revienne avec un vêtement de pourpre et une couronne d'épines; qu'ensuite les Juifs lui disent en blasphémant : « Salut, « roi des Juifs ! » et qu'en lui donnant des soufflets ils ajoutent : « Prophétise-nous qui est celui qui t'a frappé[1]; » puis qu'ils le ramènent à Pilate.

PILATE.

« Voilà l'homme ! »

LES JUIFS.

« Crucifiez-le ! crucifiez-le ! »

PILATE.

« Prenez-le et crucifiez-le vous-mêmes : je ne trouve en lui aucun sujet de condamnation. »

QUELQUES JUIFS.

« Si vous le relâchez, vous n'êtes pas l'ami de César. »

D'AUTRES JUIFS.

« Quiconque se fait passer pour roi se déclare contre César. »

PILATE, à Jésus.

« D'où êtes-vous ? (*Que Jésus se taise.*) Vous ne me dites mot.

[1] L'*Ave rex Judæorum* ne fut pas dit par les Juifs, mais par les soldats romains; et ce fut chez le grand prêtre que furent prononcées ces paroles : *Prophetiza nobis*, etc.

Ne savez-vous pas que j'ai le pouvoir de vous crucifier, et le pouvoir de vous relâcher? »

JÉSUS.

« Vous n'auriez aucun pouvoir contre moi, s'il ne vous avait pas été donné d'en haut. »

PILATE, aux Juifs.

« Crucifierai-je votre roi? »

LES JUIFS.

« Qu'il soit crucifié, parce qu'il s'est fait le Fils de Dieu. »

PILATE, en se lavant les mains.

« Je suis innocent du sang de ce juste. C'est votre affaire[1]. »

Notre but, en rapportant cette lutte entre le ciel et l'enfer, n'a pas été d'en faire ressortir la sublimité. Tout le monde avouera sans peine que l'art tragique humain ne s'est jamais élevé, ne s'élèvera jamais à la hauteur d'un dialogue conduit par le Verbe éternel, maître encore des passions dont il s'était fait la victime et le jouet pour vingt-quatre heures. C'est une logique dont celle de Corneille et de Sophocle ne fut qu'une étincelle. Nous ne voulions que montrer combien le drame liturgique était majestueux lorsqu'il se contentait de la simplicité de l'Évangile et de la gravité des cérémonies religieuses. Nous le verrons, dans l'article suivant, perdant sa grandeur et sa dignité à mesure qu'il se détachera de l'office divin, s'altérant même jusqu'au pied des autels, lorsque la sévérité de la liturgie ne sera plus la règle des chants et des spectacles du sanctuaire.

[1] *Origines latines du théâtre moderne,* par M. Edel. du Méril, p. 138-140.

A. CAHOUR.

DE L'OPTIMISME

EN PHILOSOPHIE ET EN THÉOLOGIE

PREMIÈRE PARTIE

CONTROVERSE ENTRE MALEBRANCHE ET FÉNELON

A la lecture de ce titre, on pensera peut-être que nous voulons, après tant d'autres, consacrer quelques pages à l'histoire de la philosophie du dix-septième siècle. S'il en était ainsi, nous n'aurions pas à nous en défendre trop vivement, et nous sommes persuadé que nos lecteurs nous le pardonneraient volontiers. Quel grand mal, en effet, de vivre quelques instants par la pensée au milieu de ces nobles et vigoureux esprits, d'assister à leurs luttes et de juger des coups, avec modestie toutefois, et sans jamais se départir du respect qui leur est dû? Assurément ce n'est pas perdre son temps, et l'on fait tous les jours un pire emploi de ses loisirs. Cependant tel n'est pas tout à fait notre dessein, et, si nous tournons nos regards vers le passé, c'est surtout en vue de notre siècle, qui, malgré ses prétentions à un habile éclectisme, n'a pas toujours eu la main heureuse dans le choix qu'il a fait entre tant de doctrines diverses dont l'héritage lui est échu.

Plusieurs opinions de Malebranche,— génie si élevé d'ailleurs, métaphysicien aussi profond que subtil, — sont du nombre de celles qu'il eût mieux valu laisser de côté, et c'est précisément à

celles-là qu'on s'est attaché pour en tirer, en les exagérant, des conséquences qu'il était loin de prévoir et qu'il eût certainement réprouvées. C'est en particulier ce qui est arrivé pour sa théorie de la Providence, la partie la plus originale sans contredit, la plus ingénieuse et la plus neuve, mais aussi la plus téméraire de toute sa philosophie; je pourrais dire de sa théologie, car ici l'une et l'autre se confondent, au grand désavantage de cette dernière, presque toujours sacrifiée au besoin de tout expliquer à l'aide de principes qu'elle n'a jamais reconnus et que la raison elle-même désavoue. Or, sur ce point-là, Malebranche a été constamment combattu par les plus doctes et les plus fermes esprits de son temps, Bossuet, Fénelon, Arnauld. Quoique j'aie vraiment peu de goût pour le fougueux docteur de Port-Royal, je n'hésite pas à invoquer son autorité dans une controverse où lui-même ne fit pas difficulté de se déclarer parfaitement d'accord avec les Jésuites, opposant à l'illustre philosophe de l'Oratoire la dernière ordonnance qu'ils avaient reçue de leur général sur les matières d'enseignement. Quant à Bossuet, s'il n'est pas descendu dans la lice, il s'y est fait représenter par Fénelon, alors son ami et presque son disciple.

On sait que le livre *de la Nature et de la Grâce*, où Malebranche avait résumé toutes ses idées sur la Providence, éveilla chez Bossuet les plus vives alarmes, et qu'il voyait dès lors « un grand combat se préparer contre l'Église sous le nom de philosophie cartésienne[1]. »

Il ne se trompait pas, et ce qui prouve bien que l'incrédulité devait faire son profit de ce livre, c'est que Bayle, de son côté, le proclamait le chef-d'œuvre de Malebranche.

Depuis lors, en effet, les témérités de Malebranche ont fait fortune, et elles ont été poussées au delà de toutes limites.

[1] *Lettre à un disciple de Malebranche.* Cette lettre a été écrite par Bossuet à l'occasion du *Traité de la nature et de la grâce.* Si on avait fait attention à cette circonstance, on n'aurait jamais vu là, comme on l'a fait, une condamnation indirecte du cartésianisme.

Il avait posé en principe qu'il ne faut pas multiplier en Dieu les volontés particulières, et que ce qui l'honore dans son œuvre, c'est surtout « la simplicité et la généralité de ses voies. » D'autres affirmeront que Dieu ne se soucie pas des détails, et qu'il gouverne le monde uniquement par des lois générales.

Pour trouver dans l'œuvre divine la simplicité et la généralité des voies, Malebranche diminue le nombre des miracles. Après lui, on supprimera le miracle comme impossible et tout à fait indigne de la sagesse de Dieu.

Toujours en vertu des mêmes principes, Malebranche dit que Dieu exauce rarement nos prières, qui tendraient à le faire déroger à la généralité de ses voies. Les nouveaux disciples de Malebranche diront que Dieu n'exauce jamais nos prières, et que toute prière, par là même qu'elle suppose qu'il peut changer et modifier ses desseins, est un outrage à sa majesté.

Ainsi le déisme le plus tranché, celui qui nie toute intervention directe de la Providence dans le gouvernement du monde, se couvrira du grand nom de Malebranche et fera sans cesse appel aux principes ou équivoques ou erronés que combattirent chez lui Bossuet et Fénelon. C'est ce qui arrive encore tous les jours. Qu'il nous suffise pour le moment de citer M. Jules Simon. Personne peut-être, parmi les modernes, ne s'est plus souvent réclamé de Malebranche et ne l'a plus fidèlement suivi dans tous ses écarts, pour le dépasser ensuite de toute la distance qui sépare un christianisme sincère d'un rationalisme très-avancé, malgré ses réticences calculées et son apparente modération [1].

Il n'est donc pas sans intérêt d'étudier les doctrines qui ont donné lieu, parmi nous, à de telles déviations de la philosophie.

Dans ce vaste système qui embrasse à la fois, pour les expliquer, l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, la création et la conservation des êtres, leur mutuelle dépendance et l'action qu'ils exercent les

[1] Voyez surtout la *Religion naturelle*, IIe partie, ch. IV, *Dieu gouverne le monde par des lois générales*, et IVe partie, ch. I, *de la Prière*.

uns sur les autres, l'économie de la Providence relativement à l'Incarnation, à l'établissement de l'Église, à la prédestination, à la répartition de la grâce; dans ce système, disons-nous, l'une des plus hardies tentatives qui aient jamais été faites pour trouver le dernier mot des plus profonds et des plus impénétrables mystères, il y a un principe fondamental qu'il importe avant tout d'apprécier, et ce principe, on l'a déjà compris, n'est autre que l'optimisme. Erreur capitale, mais spécieuse, où sont tombés de nobles esprits, entraînés par la considération trop exclusive de quelques-uns des attributs de Dieu. En quoi consiste l'optimisme de Malebranche et comment sert-il de base à tout son système? C'est ce qu'il nous faut dès maintenant expliquer, sous peine de marcher dans les ténèbres. Nous le ferons aussi brièvement que possible.

Dieu fait tout pour sa gloire; sa gloire consiste dans la manifestation de ses attributs. Comme il est infiniment parfait, il ne doit rien faire qui ne porte le caractère de son infinie perfection. Il est libre d'agir ou de ne pas agir au dehors; mais, supposé qu'il agisse, il faut qu'il produise ce qu'il y a de plus parfait parmi les êtres possibles.

Comment trouver dans le monde ce caractère de perfection infinie? Ici Malebranche avoue que le monde n'est pas le plus parfait possible en lui-même, mais seulement par rapport aux voies par lesquelles Dieu l'a produit. Dieu l'a produit par les *voies les plus simples*, et c'est par là qu'il porte le caractère des attributs et de l'infinie perfection de son créateur.

Mais qu'est-ce que cette simplicité de voies? Voici comment il l'explique.

Dieu, connaissant toutes les manières de faire son ouvrage, choisit celle qui lui coûtera le moins de volontés particulières, celle où il voit que les volontés générales seront plus fécondes en effets propres à le glorifier. Si un monde plus parfait que le nôtre ne pouvait être créé et conservé que par des voies réciproquement moins parfaites, c'est-à-dire moins simples, Dieu

n'aurait pu le préférer à celui qu'il a créé ; et il n'est indifférent dans ses desseins que « lorsque le rapport composé de la beauté de l'ouvrage et de la simplicité des voies est exactement égal. »

Voilà le système, dans sa partie philosophique, réduit à sa plus simple expression.

On le voit, si Malebranche s'efforce de diminuer en Dieu le nombre des volontés particulières, c'est pour que le monde soit le plus parfait possible, le plus propre à glorifier Dieu et à manifester ses attributs. C'est donc de l'optimisme que découle toute sa théorie de la Providence.

Or l'optimisme, à son tour, est à lui seul tout un système, qui, indépendamment des conséquences que Malebranche en déduit et de l'application qu'il en fait, a sa valeur propre et son existence à part. Leibnitz, en le remaniant, l'a rajeuni ; et, accueilli dans une école qui excelle à fondre ensemble les opinions les plus diverses, il subsiste encore. N'est-ce pas en vertu de l'optimisme qu'on a proclamé que tout est parfaitement juste en ce monde, que le bonheur et le malheur sont répartis comme ils doivent l'être, et que toutes les grandes batailles ont tourné au profit de la civilisation, l'histoire n'étant autre chose que le jugement de Dieu sur l'humanité, et la guerre le prononcé de ce jugement[1] ? Ces formules mèneraient loin en métaphysique aussi bien qu'en morale. On a fini par le comprendre, et l'on s'est considérablement modifié. Nous n'insisterons pas, de peur qu'on ne dise que nous prêchons un converti. Quoi qu'il en soit, sous une forme ou sous une autre, cette doctrine est restée au fond de l'école spiritualiste contemporaine, et, si elle n'est pour le plus grand nombre qu'un lieu commun inoffensif, il n'en est pas moins vrai qu'elle fournit à d'autres, plus habiles, des armes pour attaquer sourdement, avec les principes de toute saine théodicée, les bases premières du christianisme.

[1] M. Cousin, Cours de 1828.

Enfin, il y a tout un côté théologique dans l'optimisme de Malebranche. D'après lui, pour que le monde soit digne de Dieu, la simplicité des voies par lesquelles il le produit et le conserve n'est pas suffisante, il faut encore que Jésus-Christ entre dans le plan de la création. L'incarnation du Verbe ou de quelque autre personne divine était nécessaire. Doctrine justement proscrite et entièrement abandonnée : nous ne croyons pas qu'elle ait de nos jours un seul partisan. Mais, à côté de cette doctrine, il est des opinions qui ont plus ou moins d'affinité avec elle. L'Église ne les ayant pas condamnées, elles sont libres, nous le savons, et nous n'aurons garde de l'oublier. Cependant il peut être utile de les discuter, afin de prévenir le retour des malentendus auxquels plus d'une fois elles ont donné lieu. C'est ce que nous comptons faire dans la suite de ce travail, que nous intitulons pour cette raison : *De l'optimisme en philosophie et en théologie.*

Aujourd'hui, nous n'avons à nous occuper que de l'optimisme philosophique de Malebranche, et nous allons l'étudier dans la controverse qui s'engagea entre lui et Fénelon au sujet du livre *de la Nature et de la Grâce.*

I

Notre marche sera fort simple. Nous exposerons avec toute la fidélité possible la doctrine de Malebranche d'abord, et ensuite la réfutation de Fénelon, écrite sous les yeux et avec le concours de Bossuet. Mais ces débats ont été jugés de nos jours; Bossuet et Fénelon, a-t-on dit, essayent vainement de chercher un milieu entre la liberté d'indifférence de Descartes, et la liberté de Malebranche, invinciblement assujettie à l'ordre. Ce milieu, on l'a même déclaré impossible, et on a trouvé que les adversaires de Malebranche faisaient la part trop large à la liberté de Dieu,

trop petite à sa sagesse[1]. Faut-il s'en tenir à ce jugement? Bossuet et Fénelon avaient-ils tort? leur cause est-elle décidément perdue au tribunal de la saine raison? C'est ce que nous examinerons en troisième lieu. Nous espérons montrer qu'on ne risque rien à se prononcer pour Bossuet et Fénelon contre Malebranche. Toutefois, sur un seul point, où l'argumentation de Fénelon nous paraît dépasser le but, nous aurons à faire nos réserves; c'est par là que nous terminerons.

Avant tout, Malebranche pose en principe que Dieu, en créant, n'a et ne peut avoir d'autre fin que lui-même, vérité première et fondamentale qu'il développe avec éloquence dans le neuvième entretien métaphysique : « Il me paroît évident que l'être infiniment parfait s'aime infiniment, s'aime nécessairement; que sa volonté n'est que l'amour qu'il se porte à lui-même et à ses divines perfections; que le mouvement de son amour ne peut, comme en nous, lui venir d'ailleurs, ni par conséquent le porter ailleurs; qu'étant uniquement le principe de son action il faut qu'il en soit la fin; qu'en Dieu, en un mot, tout autre amour que l'amour-propre serait déréglé ou contraire à l'ordre immuable qu'il renferme, et qui est la loi inviolable des volontés divines. Nous pouvons dire que Dieu nous a faits par pure bonté, en ce sens qu'il nous a faits sans avoir besoin de nous. Mais il nous a faits pour lui, car Dieu ne peut vouloir que par sa volonté; et sa volonté n'est que l'amour qu'il se porte à lui-même. La raison, le motif, la fin de ses décrets ne peut se trouver qu'en lui[2]. »

[1] Voyez l'*Histoire de la philosophie cartésienne*, par M. Fr. Bouillier, correspondant de l'Institut, doyen de la faculté des lettres de Lyon. Les passages auxquels nous faisons allusion seront cités dans la suite de cette étude.

[2] *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, IX[e] entretien, n° 3. Malebranche dit qu'en Dieu tout autre amour que l'amour-propre serait déréglé. Dans un ouvrage récent, M. Matter soutient précisément le contraire : « Le résultat final de la création est nécessairement la gloire de Dieu par celle de tout ce qui est; et, par cela seul que tout y est l'œuvre de la perfection divine, tout y doit aboutir à la glorifier; mais, quand il s'agit de Dieu, il ne

Dans le *Traité de la nature et de la grâce*, où il suit, comme on disait alors, la méthode géométrique, tout cela est renfermé en trois brèves propositions : « La volonté de Dieu ne peut être que l'amour qu'il se porte à lui-même. Or il ne peut vouloir e agir que par sa volonté. Il ne peut donc agir que pour lui[1]. » On ne saurait mieux dire, et l'esprit le plus exigeant doit être satisfait. Au reste, cette vérité est proclamée dans les saintes Écritures[2], aucun théologien, aucun philosophe digne de ce nom ne l'a jamais révoquée en doute, et, il ne sera pas inutile de le remarquer, c'est parce qu'elle est toute pénétrée de sa lumière que la morale chrétienne est si claire dans ses enseignements et a tant de prises sur les consciences. Dieu maître du ciel et de la terre, Dieu possédant un droit absolu, nécessaire, imprescriptible, sur tout ce que nous avons et tout ce que nous sommes Dieu attendant de nous la louange, le respect, l'obéissance, l'hommage, en un mot, de tout notre être et des dons qu'il nous a départis, ne pouvant pas, sans se manquer à lui-même, nous décharger de cette dette, et la réclamant à chacun des instants d notre fragile existence; quand on sonde un peu cette vérité simple et féconde, on y puise, avec l'évidence intime de son néant

saurait y avoir des motifs d'*égoïsme*, d'*amour-propre personnel*, et l'on n'y doit ni chercher ni trouver rien qui trahisse un dessein de cette nature. » *Philosophie de la religion*, Cosmologie, ch. VI, du But, p. 406. — Ce qui fait le désordre de notre amour-propre, c'est qu'un tel amour n'atteint pas s fin dernière et ne remonte pas à son premier principe; mais, Dieu étant la fois fin dernière et premier principe, il n'y a de réglé en lui, et par conséquent de possible, que l'amour qui se rapporte à lui-même, ou, pour parler comme Malebranche, l'*amour-propre*. Voilà ce que n'a pas compris M. Matter. Ce qu'il ajoute immédiatement est d'un optimisme on ne peut plus voisin du panthéisme : « Il faut donc s'en tenir à cette vérité, que le monde est la réalisation d'une idée divine, et que la réalisation d'une idée parfaite doit aboutir en dernier lieu à la perfection. » Mais nous n'imputerons pas à cet honnête écrivain des conséquences qui, sans nul doute, dépassent de beaucoup sa pensée.

[1] *Traité de la nature et de la grâce*, premier discours, Ire partie. Av., addit.

[2] *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*. Prov. XVI, 4. *Decebat enim eum propter quem omnia, et per quem omnia*. Hebr., II, 10.

et de sa dépendance, des sentiments, sur les choses de la vie, bien différents de ceux qui ont cours dans le monde, et il est rare que cette considération ne soit pas suivie de quelque salutaire et généreuse résolution.

Jusque-là donc Malebranche n'est pas encore sorti des voies sûres et fréquentées de la philosophie chrétienne, et nous n'avons aucune raison de nous séparer de lui. De plus, il reconnaît très-explicitement que Dieu s'est déterminé librement à tirer les créatures du néant : « Dieu a ses raisons, sa fin, son motif, tout cela en lui-même. Car, avant ses décrets, que pouvait-il y avoir qui le déterminât à les former? Comme Dieu se suffit à lui-même, c'est avec une liberté entière qu'il s'est déterminé à créer le monde; car, si Dieu avait besoin de ses créatures, comme il s'aime invinciblement, il les produirait nécessairement...Tout ce qu'on peut légitimement conclure de ce que Dieu se suffit à lui-même, c'est que le monde n'est pas une émanation nécessaire de la Divinité[1]. »

Ainsi, liberté pour Dieu de créer ou de ne pas créer; nécessité, s'il crée, de créer pour lui-même. Voilà deux vérités essentielles et sur lesquelles l'enseignement du christianisme n'a jamais varié, hautement professées par Malebranche.

Plus loin, il nous explique de quelle manière les créatures sont pour Dieu. Elles procurent sa gloire, un bien dont il n'a pas besoin, dont il aurait pu se passer éternellement, mais auquel il ne peut renoncer dès qu'il se détermine à créer. Et pour nous faire comprendre comment il n'est pas indigne de l'Être infiniment parfait de chercher sa gloire dans son œuvre, il se sert d'une ingénieuse comparaison. Lorsqu'un architecte a construit un édifice d'une excellente architecture, il en a une secrète complaisance, parce que son ouvrage lui rend témoignage de son habileté dans son art. On peut dire que la beauté de son ouvrage lui fait honneur, parce qu'elle porte le caractère des

[1] IX[e] entretien métaph., n° 3.

qualités dont il se glorifie, et qu'il est bien aise de posséder. Que si de plus quelqu'un s'arrête pour contempler son édifice et pour en admirer les proportions, l'architecte en tire une seconde gloire, qui est encore fondée sur l'amour et l'estime qu'il a des qualités qu'il possède, et qu'il serait bien aise de posséder dans un degré plus éminent. Car, s'il croyait la qualité d'architecte indigne de lui, son ouvrage cesserait de lui faire honneur, et ceux qui le loueraient de l'avoir produit lui causeraient de la confusion. Il en est ainsi de Dieu. Il s'aime, il aime toutes les qualités qu'il possède, d'un amour nécessaire. C'est parce qu'elle porte le caractère de ses attributs que son œuvre lui fait honneur; et, soit qu'il s'y complaise lui-même, soit qu'elle excite l'admiration des intelligences créées, la gloire qu'il en retire ne lui est point étrangère, puisqu'elle n'est fondée que sur l'estime et l'amour qu'il a pour ses propres perfections [1].

En tout cela, nous n'avons rien à reprendre, et nous trouvons Malebranche fidèle aux meilleures traditions de la théologie. On avait distingué avant lui ces deux sortes de gloire que Dieu tire de son œuvre; la première avait été nommée gloire *objective*, et la seconde gloire *formelle* [2]. Ce n'est donc point encore ici qu'il est novateur.

Cependant, dans cette belle et lumineuse exposition, nous avons déjà rencontré une petite phrase qui eût été jugée mal sonnante dans l'École, et que nous avons supprimée dans notre analyse. La voici : « Il est évident qu'il ne peut agir (Dieu) que selon ce qu'il est. » Qu'est-ce à dire? Que Dieu, dans la création et dans tous ses actes extérieurs, ne peut déroger à aucun de ses attributs? Sans doute, cela est évident, et de toute évidence. Cessant d'être en quelque chose ce qu'il est, comme il est nécessairement tout ce qu'il est, il ne serait plus lui-même, et il cesserait d'être en toute manière. La moindre dérogation à ses attributs est donc incompatible avec sa nature. En ce sens, tout

[1] IX[e] entretien mét., n° 4, IV.
[2] Voyez Lessius, *de perfectionibus moribusque divinis*, l. XIV, cap. I. n° 7.

ce qu'il est, il l'est toujours, et « il ne peut agir que selon ce qu'il est. »

Si telle est la pensée de Malebranche, nous y souscrivons, et tous les docteurs de l'Église, tous les théologiens catholiques, y ont souscrit avant nous. Mais il se présente un autre sens bien différent. *Dieu ne peut agir que selon ce qu'il est*, c'est-à-dire : Dieu, agissant au dehors, doit imprimer à son œuvre le caractère de son infinie perfection, autant du moins que cette œuvre le comporte, et elle n'est digne de lui que si elle est la plus haute manifestation possible de ses attributs. Si c'est là ce qu'il a voulu dire, il a contre lui les autorités les plus graves, les plus imposantes; il a contre lui l'École entière, qui prononce tout d'une voix que *Dieu ne se communique pas à ses créatures selon ce qu'il est, mais selon sa volonté*[1]. Il a contre lui la saine métaphysique; car, si Dieu agit selon ce qu'il est, il agit infiniment; en d'autres termes, il sort de lui-même, ou il produit un autre lui-même. Cette conséquence, Malebranche la repousse de toutes ses forces; mais la question est de savoir s'il en a le droit, ayant posé le principe.

Or il ne s'en est pas tenu au premier sens. Que Dieu agisse toujours d'une manière conforme à ses attributs, et que Dieu manifeste nécessairement ses attributs de la manière la plus excellente, ces deux choses pour lui n'en font qu'une, et de cette confusion naissent toutes ses erreurs.

La nécessité de l'Incarnation d'abord, nécessité rigoureuse et absolue, indépendante de l'hypothèse de la chute et de la réparation de l'homme. Citons ce curieux passage des *Entretiens*[2].

[1] *Deus se communicat creaturis et agit, non quatenus est, sed quatenus vult.* Legrand (*de Incarn. diss.* V, cap. I.) cite cet axiome comme étant de saint Thomas, et il renvoie à la *Somme théologique*, 1 p. q. 19, a. 4. Nous ne l'y avons pas retrouvé; mais, formulé ou non par le saint docteur, il exprime parfaitement sa pensée. Voir toute la question dix-neuvième de la *Somme théologique*, et *Contr. gent.*, lib. I, cap. LXXXI, LXXXII.

[2] IXe entretien, n° 4.

C'est Théodore qui parle : « L'univers, quelque grand, quelque parfait qu'il puisse être, tant qu'il sera fini, sera indigne de l'action d'un Dieu, dont le prix est infini. Dieu ne prendra donc pas le dessein de le produire. C'est, à mon sens, ce qui fait la plus grande difficulté. » Là-dessus, pour lever toute difficulté, Ariste propose tout simplement de faire le monde infini. Mais Théodore lui répond : « Non, Ariste, laissons à la créature le caractère qui lui convient. Ne lui donnons rien qui approche des attributs divins. Mais tâchons néanmoins de tirer l'univers de son état profane, et de le rendre par quelque chose digne de la complaisance divine, digne de l'action d'un Dieu dont le prix est infini. — Comment cela ? — Par l'union d'une personne divine. » Ainsi l'œuvre de Dieu, pour être digne de lui, doit atteindre toute la perfection dont elle est susceptible. Malebranche ne veut pas la faire infinie ; mais hors de là, il lui semble qu'on ne peut lui refuser aucun degré d'excellence, sans la dépouiller par là même du seul titre qu'elle possède à la complaisance de son auteur, qui a dû nécessairement chercher en elle la manifestation la plus grande possible de ses attributs. C'est là le point de départ de son *Traité de la nature et de la grâce*, et cette erreur tient une place considérable dans tous ses écrits. Sans doute il ne se trompait pas absolument ; il n'estimait pas trop haut ce que la création acquiert de prix et de beauté par l'union d'une personne divine avec la nature humaine ; il n'affirmait rien de trop sur la gloire qui en revient à son auteur, sur la nouvelle harmonie qui en résulte et qui relie ensemble tous les êtres, au sommet desquels est placé l'Homme-Dieu, le premier-né de toute la création, l'unique médiateur, par qui seul est rendu à Dieu un culte infini. Là-dessus, le langage des Pères dans leurs écrits les plus exacts, celui de l'Église dans sa liturgie, l'ont bien dépassé, et l'on ne saurait aller trop loin, parce qu'il y a là un mystère ineffable, un mystère dont la contemplation éternelle des bienheureux n'épuisera jamais les divines profondeurs. Aussi n'est-ce point là ce que nous trouvons en lui de répréhensible. Son erreur, c'est d'avoir cru que Dieu ne

pouvait pas créer le monde, sans lui donner cette dernière et souveraine beauté; c'est d'avoir jugé indigne de lui tout autre dessein, restreignant ainsi sa liberté et l'assujettissant à la loi du meilleur.

Mais du moins il a compris que le meilleur, dans les choses créées, est toujours essentiellement relatif. De là son système de la *simplicité des voies* par lesquelles Dieu crée et conserve le monde. Comment ce nouvel élément concourt-il à la perfection de l'œuvre divine? C'est ce qu'il explique dans le neuvième entretien [1].

« Vous ne vous trompez point de croire que plus un ouvrage est parfait, plus il exprime les perfections de l'ouvrier, et qu'il lui fait d'autant plus d'honneur que les perfections qu'il exprime plaisent davantage à celui qui les possède, et qu'ainsi Dieu veut faire son ouvrage le plus parfait qui se puisse. Mais vous ne tenez que la moitié du principe, et c'est ce qui vous laisse dans l'embarras. Dieu veut que son ouvrage l'honore, vous le comprenez bien. Mais prenez garde, Dieu ne veut pas que ses voies le déshonorent. C'est l'autre moitié du principe. Dieu veut que sa conduite aussi bien que son ouvrage porte le caractère de ses attributs. Non content que l'univers l'honore par son excellence et sa beauté, il veut que ses voies le glorifient par leur simplicité, leur fécondité, leur universalité, leur uniformité, par tous les caractères qui expriment des qualités qu'il se glorifie de posséder.

« Ainsi ne vous imaginez pas que Dieu ait voulu absolument faire l'ouvrage le plus parfait qui se puisse, mais seulement le plus parfait par rapport aux voies les plus dignes de lui. Car ce que Dieu veut uniquement, directement, absolument, dans ses desseins, c'est d'agir toujours le plus divinement qu'il se puisse; c'est de faire porter à sa conduite, aussi bien qu'à son ouvrage, le caractère de ses attributs; c'est d'agir exactement selon ce qu'il est, et selon tout ce qu'il est. Dieu a vu de toute éternité tous

[1] N° 10.

les ouvrages possibles et toutes les voies possibles de produire chacun d'eux; et, comme il n'agit que pour sa gloire, que, selon ce qu'il est, il s'est déterminé à vouloir l'ouvrage qui pouvait être produit et conservé par des voies qui, jointes à cet ouvrage, devaient l'honorer davantage que tout autre ouvrage produit par toute autre voie. Il a formé le dessein qui portait davantage le caractère de ses attributs, qui exprimait plus exactement les qualités qu'il possède et qu'il se glorifie de posséder. Embrassez bien ce principe, mon cher Ariste, de peur qu'il ne vous échappe, car de tous les principes c'est peut-être le plus fécond. »

Il faut donc que Dieu ait égard aux voies aussi bien qu'à l'ouvrage. Il ne suffit pas que son ouvrage l'honore par son excellence ; il faut de plus que ses voies le glorifient par leur divinité, c'est-à-dire par leur simplicité. Si un monde plus parfait que le nôtre pouvait être créé et conservé par des voies relativement moins parfaites, comme il exprimerait moins les attributs divins, Dieu ne pourrait le préférer à celui qu'il a créé. En somme, Dieu n'est indifférent dans ses desseins que lorsqu'ils sont également divins, également glorieux pour lui; « que lorsque le rapport composé de la beauté de l'ouvrage et de la simplicité des voies est exactement égal. »

Se peut-il rien imaginer de plus ingénieux? C'est le chef-d'œuvre de l'habileté de Malebranche; je ne dirai pas de son génie, car au fond rien n'est moins solide. Sans doute, c'est le propre d'une sagesse profonde d'arriver à ses fins par des voies très-simples, et l'étude de la nature nous conduit à cette conclusion, qu'un petit nombre de lois suffisent à expliquer les phénomènes les plus variés. Tandis que l'ignorance multiplie à plaisir les causes secondes, la science, à mesure qu'elle s'élève, ramène tout à l'unité, ou du moins à quelques principes d'une inépuisable fécondité. Et quand nous venons à découvrir ces principes, pénétrant en quelque sorte dans le dessein du Créateur, il ne se peut que nous ne soyons ravis à la vue de cette divine Sagesse, au regard de laquelle tout ce qui est divers pour nous est un, et qui

atteint ses fins avec une vigueur efficace en disposant les moyens avec une extrême suavité. Dieu se plaît à nous révéler ainsi ses attributs, et notre admiration est une partie de sa gloire. Cette gloire serait moindre si l'univers était produit et conservé par des voies moins simples et moins fécondes, nous l'accordons sans peine à Malebranche. Mais que Dieu ait dû renoncer à une création plus parfaite, parce qu'elle ne pouvait subsister que par des voies relativement moins simples, c'est à quoi nous ne pouvons souscrire. Ces voies moins simples, que vous rejetez comme indignes de lui, étaient-elles nécessaires? Oui, dites-vous. En ce cas, elles étaient donc les plus simples possibles comparativement au but, et Dieu n'eût pas manqué à sa sagesse en les employant. Est-ce que la sagesse ne consiste pas à subordonner les moyens à la fin? Selon vous, Dieu fait tout le contraire; il abandonne la fin pour s'affranchir des moyens. La fin est digne de lui, et les moyens, tout nécessaires qu'ils sont, le déshonorent. C'est une contradiction manifeste. Dites, si vous voulez, que Dieu n'emploie jamais que des moyens proportionnés à sa fin, et que, la fin une fois choisie, il y arrive par les moyens les plus simples et les plus parfaits; dites qu'il ne fait rien d'inutile; mais alors vous parlez comme tout le monde, et votre système tout entier s'écroule.

Au reste, ce principe une fois admis, Malebranche triomphe aisément de toutes les difficultés que l'on élève contre la sagesse et la bonté divines, au sujet des imperfections de l'univers et des désordres qui troublent l'harmonie de la nature. Si la pluie, destinée à féconder nos campagnes, tombe dans la mer ou sur le sable du désert; s'il naît des monstres, des êtres incomplets et difformes; si une maison, en s'écroulant, écrase un homme de bien; si le juste pleure tandis que l'impie est dans la joie; si le flambeau de la foi ne luit que sur certaines contrées, et si le nombre des élus est si petit, pour justifier la Providence, qu'on serait tenté d'accuser, il a une réponse toute prête, toujours la même. Sans doute, Dieu pouvait absolument exterminer le mal sous toutes ses formes et donner à la création une perfection

idéale ; mais il ne le pouvait qu'en employant, au lieu de ses volontés générales, des volontés particulières ; il ne le pouvait qu'en dérogeant à la simplicité de ses voies ; il ne le pouvait, en un mot, qu'en agissant d'une manière moins divine. Tel qu'il est, ce monde est plus propre qu'aucun autre à manifester ses attributs ; c'est donc le meilleur des mondes possible. L'ordre, ainsi entendu, naît du sein du désordre, les contraires se réconcilient, et la perfection éclate partout dans l'œuvre divine.

Et il ne faut pas l'oublier, en choisissant le meilleur, Dieu obéit, non pas à une simple convenance, mais à une nécessité absolue, à une nécessité dérivant de sa nature et de ses attributs, identique, par conséquent, à celle de son être. L'amour nécessaire qu'il se porte le pousse à chercher dans la création, supposé qu'il veuille créer, une gloire digne de lui, c'est-à-dire une gloire infinie, telle que l'incarnation du Verbe est seule capable de la lui procurer[1]. Donc, la création une fois résolue, il n'y a plus rien de libre en Dieu.

Tel est ce fameux système, avec ses grandes vues qui embrassent, sous les rapports les plus variés, l'universalité des êtres[2], avec ses solutions plus ingénieuses que solides à tant d'importants problèmes, avec ses nouveautés et ses hardiesses. Déjà, sans doute, ne fût-ce qu'en le dépouillant de tout prestige d'élo-

[1] « Dieu s'aimant par la nécessité de son être, et se voulant procurer une gloire infinie, un honneur parfaitement digne de lui, consulte sa sagesse sur l'accomplissement de ses désirs. Cette divine sagesse, remplie d'amour pour celui dont elle reçoit l'être par une génération éternelle et ineffable, ne voyant rien dans toutes les créatures possibles, dont elle renferme les idées intelligibles, qui soit digne de la majesté de son Père, s'offre elle-même pour établir en son honneur un culte éternel, et, comme souverain prêtre, lui offrir une victime, qui par la dignité de sa personne soit capable de la contenter. » *Traité de la nature et de la grâce*, premier discours, XXIV. Cf., troisième entretien métaphysique; *Traité de morale*, chap. I, v; *Réponse aux réflexions*, etc., d'Arnauld, troisième lettre, première objection, etc.

[2] Malebranche y rattache ses idées sur les causes occasionnelles et les lois du mouvement aussi bien que sur la grâce et la rédemption.

quence, nous en avons fait ressortir plus d'un côté faible, mais nous laisserons à Fénelon le soin de le réfuter.

II

Nous l'avons dit, cette *Réfutation* a un double prix à nos yeux, parce que nous savons qu'elle n'exprime pas moins la pensée de Bossuet que celle de Fénelon. Bossuet, en revoyant le travail de son ami, dont il a éclairci certains passages par des notes et des additions de sa main, l'a pour ainsi dire adopté ; on croit même que Fénelon n'a pris la plume que par ses conseils. L'auteur du *Traité de l'existence de Dieu* s'y retrouve tout entier avec son noble esprit et son beau langage. On y reconnaît aussi ce talent de discussion qui devait éclater plus tard dans sa controverse avec l'évêque de Meaux. Mais cette fois, en parfait accord avec lui, il n'emploie la vigueur et la dextérité de son argumentation que pour le triomphe d'une excellente cause, celle de la liberté divine inconsidérément compromise par Malebranche.

Le débat n'était engagé que sur le *Traité de la nature et de la grâce ;* mais, comme la philosophie de l'auteur y jouait un grand rôle, Fénelon a dû la passer en revue et la discuter presque tout entière. Il consacre à la question de l'optimisme une dizaine de chapitres, les seuls dont nous ayons à nous occuper.

On peut diviser cette *Réfutation* en deux parties bien distinctes : la première, où il combat l'optimisme de Malebranche par la réduction à l'absurde ; et la seconde, où, prenant pour point de départ la liberté divine, dont il revendique les droits, il démontre directement son incompatibilité avec ce système.

Parcourons à sa suite ces deux séries d'arguments ; et d'abord exposons les conséquences fausses et insoutenables qu'il déduit des principes de l'optimisme.

Première conséquence [1]. — L'ordre inviolable qui, selon l'au-

[1] *Réfutation du système du P. Malebranche*, chap. II. Nous ne suivons pas,

teur du *Traité de la nature et de la grâce*, détermine Dieu invinciblement, ne pouvant être que l'essence de Dieu même, il s'ensuit qu'il n'y a de possible que le plus parfait.

Malebranche dit souvent que *l'ordre est inviolable* et qu'il *détermine Dieu invinciblement*. Quel peut être le sens de ces deux termes ? L'ordre n'est pas un décret libre de Dieu, puisqu'il le détermine invinciblement. Est-ce quelque chose en dehors de Dieu ? Alors c'est le destin du paganisme. Est-ce la sagesse immuable et la raison souveraine de Dieu ? Oui, sans doute ; mais cette raison est son essence même.

D'un autre côté, l'ordre inviolable détermine Dieu invinciblement à choisir le plus parfait ; or l'ordre inviolable est son essence même. Donc son essence même le détermine invinciblement à choisir le plus parfait. Si, par impossible, il se déterminait, contre l'ordre inviolable, à choisir autre chose que le plus parfait, il se détruirait lui-même. Donc l'ordre exige de Dieu qu'il fasse, toutes les fois qu'il agit, ce qu'il peut produire de plus parfait. Donc tout ce qui est au-dessous du plus parfait est absolument impossible.

Ce qu'il y a là d'insoutenable ressort encore mieux à l'aide des conséquences suivantes.

Deuxième conséquence[1]. — Tous les êtres qu'on nomme possibles ne peuvent exister sans être mauvais, et par conséquent sont absolument impossibles.

Le moins parfait, selon Malebranche, est contraire à l'essence divine; donc il est mauvais, et par là même impossible. Mais les êtres qu'on nomme possibles sont nécessairement le moins parfait ; donc les êtres qu'on nomme possibles sont mauvais et impossibles. Que les êtres qu'on nomme possibles soient le moins parfait, cela est clair, car entre le plus parfait et le moins parfait il n'y a pas de milieu. Or, Dieu, s'étant déterminé à créer, a né-

dans l'énoncé des conséquences, les sommaires des chapitres, souvent inexacts.

[1] *Réfutation*, ch. III.

cessairement choisi le plus parfait; donc les êtres qu'il n'a pas choisis, ou les possibles, sont le moins parfait. Donc ils sont mauvais, donc ils sont impossibles.

Il nous a fallu ici resserrer considérablement l'argumentation de Fénelon, et même en écarter certains éléments, qui, à notre avis, la rendaient défectueuse. Mais nous croyons en avoir retenu toute la substance; et, afin que le lecteur puisse en juger par lui-même, nous citerons le passage suivant, où il se résume : « Nous ne pouvons douter que Dieu n'ait fait un ouvrage ; s'il n'a pu faire que le plus parfait, le monde pris dans son tout est non-seulement l'ouvrage le plus parfait, mais l'unique que Dieu puisse produire; car s'il pouvait y ajouter encore quelque perfection, l'ouvrage qu'il a produit ne serait pas le plus parfait.

« Reste donc qu'il n'y a rien de possible au delà de ce que Dieu a fait. C'est donc une pure illusion de dire comme fait l'auteur, que « la sagesse du Verbe, remplie d'amour pour celui dont elle « reçoit l'être par une génération éternelle et ineffable, lui repré-« sente une infinité de desseins pour le temple qu'il veut élever à « sa gloire, et en même temps toutes les manières possibles de « l'exécuter. » Cette infinité de desseins se réduit à un seul ; car on ne peut choisir parmi des desseins impossibles. »

Malebranche répondra peut-être que Dieu a choisi parmi un grand nombre de desseins également parfaits, et par conséquent également possibles[1]. Mais s'il adopte cette réponse, il se contredit ; entre des desseins également parfaits, Dieu se serait déterminé sans raison, et il ne serait plus vrai de dire qu'il est déterminé invinciblement par l'ordre inviolable à choisir le plus parfait. Et de plus, comment ces desseins sont-ils également parfaits? On ne peut l'entendre que de deux manières : ou bien ils sont tous dans la plénitude de la perfection; ou bien ils sont parfaits en divers genres, chacun d'eux ayant des perfections qui manquent aux autres, et réciproquement. La première hypothèse répugne par

[1] *Réfutation*, ch. IV.

cette raison, qu'il n'y a pas dans les êtres créés de perfection infinie; et la seconde répugne également, parce qu'elle limite la puissance de Dieu en supposant qu'il ne peut pas ajouter à un de ses desseins en particulier quelqu'une des perfections renfermées dans les autres. La difficulté reste donc tout entière, et il demeure prouvé que, dans le système de Malebranche, tous les êtres qu'on nomme possibles sont réellement impossibles.

Troisième conséquence[1].—Dieu ne connaît que l'ouvrage qu'il a produit, il ne peut y avoir en lui d'autre science que celle qui est nommée dans l'École *science de vision.*

« Nous venons de voir qu'il faudrait dire, selon ce système, que l'ouvrage produit est nécessairement ce que Dieu pouvait produire de plus parfait ; d'où il s'ensuit que Dieu ne peut plus rien ajouter à cette perfection ; donc tout ce qui n'existe pas et qui n'est pas compris dans le dessein général de Dieu est impossible : or ce qui est véritablement impossible est un néant dont Dieu ne peut jamais avoir aucune idée. »

« Il est vrai aussi, ajoute plus loin Fénelon, que tout plan moins parfait que celui qui a été exécuté était absolument impossible en tout sens. Il faut conclure qu'aucun autre plan ne peut être connu de Dieu; car ce qui n'a ni existence ni possibilité est un néant si pur et si absolu, que Dieu ne peut jamais le connaître. Dieu ne peut en juger que comme il juge d'un carré sans angle, ou d'une montagne sans vallée; c'est-à-dire qu'il en exclut toute affirmation, et qu'il connaît que ces choses sont impossibles. Donc la science que les théologiens appellent de *simple intelligence* est détruite; car Dieu ne peut rien connaître de possible au delà de ce qu'il a résolu de faire; ainsi il ne lui reste que la science des êtres existants ou futurs, que l'École appelle de *vision*, et la connaissance des choses impossibles, qui ne consiste que dans l'exclusion de tout jugement. »

Par la même raison, Dieu ne connaîtra pas les futurs condi-

[1] *Réfutation*, ch. v.

tionnels, qui, n'entrant pas dans le plan le plus parfait qu'il a exécuté, ne peuvent entrer que dans d'autres plans moins parfaits que l'ordre inviolable rejette.

Pour appuyer son raisonnement, Fénelon dit ici que si Dieu se représentait les degrés inférieurs de perfection, comme séparés des degrés supérieurs, il se représenterait une chimère; car en tant que séparés, ils sont absolument impossibles, *comme un carré sans angle ou une montagne sans vallée.* La parité est réelle, mais il ne faut pas chercher à la justifier sous certains rapports que Fénelon n'avait point en vue. Expliquons-nous. Un carré sans angle est un non-sens et ne peut exister dans aucune hypothèse; les degrés inférieurs de perfection se conçoivent, et ils n'ont rien qui répugne intrinsèquement; ce n'est qu'en tant que séparés des degrés supérieurs qu'ils deviennent impossibles dans l'hypothèse de Malebranche. Donc, si le carré sans angle et les degrés inférieurs de perfection sont également impossibles, ce n'est pas précisément au même titre. D'un côté, la répugnance résulte de propriétés essentielles qui s'excluent mutuellement; de l'autre côté, les propriétés essentielles ne s'excluent point, et elles peuvent se concevoir d'une manière abstraite, mais elles ne se conçoivent plus dès qu'on les considère comme formellement privées du rapport qui rend leur existence possible, en les rendant dignes de la sagesse de Dieu. Reste, cependant, que les degrés inférieurs de perfection séparés des degrés supérieurs sont, dans le système de Malebranche, aussi impossibles qu'un carré sans angle; ce qui suffit à Fénelon pour affirmer que, « si Dieu se représentait ces degrés inférieurs de perfection comme séparés des supérieurs, il se représenterait une chimère. »

Quatrième conséquence[1]. — Dieu n'est pas libre.

La liberté étant une perfection, elle doit être en Dieu. Mais ou trouver en lui cette liberté? Dans les volontés qu'il a par rapport à lui même? Nullement; car il ne peut s'empêcher de vouloir et

[1] *Réfutation*, ch. VI.

d'aimer ce qui est en lui; il faut, par conséquent, que sa liberté se trouve dans les volontés qu'il a par rapport aux créatures. Mais, supposé qu'il soit déterminé par l'ordre à faire toujours le plus parfait, il ne peut être libre de ce côté-là; donc il ne l'est en aucune manière. Mais Malebranche dira : Dieu était libre de faire le monde ou de ne le faire pas.

Comment cela? Entre deux degrés de perfection Dieu n'a pas été libre de choisir le moindre, et vous supposez qu'il a été libre de choisir entre le plus haut degré de perfection et le néant; n'est-ce pas une contradiction manifeste? Vous admettez alors que le néant est aussi bon que l'ouvrage le plus parfait, opinion vraiment monstrueuse.

Laissons Fénelon développer cet argument. « Ne m'imposez pas, répondra peut-être l'auteur : je soutiens seulement qu'il est également bon à Dieu de faire ou de ne faire pas son ouvrage, parce qu'il peut s'en passer; quoique j'avoue en même temps que si on compare ces deux choses entre elles, on trouvera que 'ouvrage le plus parfait est meilleur que le néant. Si donc on regarde ces deux choses par rapport à l'infinie perfection de Dieu, *faire le monde, ou ne faire rien*, elles sont égales, parce qu'elles sont toutes deux infiniment inférieures à Dieu; qu'il peut se passer également de l'une et de l'autre; et qu'ainsi aucune n'est capable de le déterminer invinciblement. Mais si on les compare entre elles, l'être, et surtout l'être le plus parfait que Dieu puisse créer, vaut mieux que le néant. L'auteur peut-il ajouter quelque chose à cette réponse? Mais cette réponse, qui est l'unique refuge qu'il puisse chercher, va mettre en pleine évidence ce que je dois prouver contre lui. Qu'il me permette seulement de l'interroger encore. Pourquoi, lui dirai-je, prétendez-vous que Dieu est déterminé invinciblement à faire toujours le plus parfait? C'est, me répondra-t-il, que l'ordre, qui est pour lui une loi inviolable, demande qu'il préfère toujours le plus parfait au moins parfait. Mais quoi! répondrai-je, le plus parfait et le moins parfait sont-ils aux yeux de Dieu plus inégaux que

le plus parfait et le néant? Non sans doute, car le moins parfait a quelque degré de perfection ; et le néant, qui n'en a aucune, est infiniment au-dessous; en un mot, il est l'imperfection souveraine. »

Cette argumentation est triomphante, et il n'y a rien à répliquer. Fénelon arrive enfin à une dernière conséquence, la plus grave de toutes, et qui ressort invinciblement de tout système optimiste.

Cinquième conséquence[1]. — Le monde est nécessaire, infini, éternel.

Dieu n'a pas été libre de créer ou de ne pas créer; donc le monde est nécessaire; mais ce qui est nécessaire est infini et éternel; donc le monde est infini et éternel. Fénelon insiste sur l'éternité. — Assurément il est plus parfait d'avoir toujours été que d'avoir commencé d'être; cela étant, Dieu n'a pu se dispenser de créer le monde de toute éternité, autrement il aurait choisi le moins parfait. Donc le monde est éternel.

Nous n'entrerons pas dans le détail, parce qu'il y a dans son raisonnement certains points que nous ne saurions admettre. Il suppose, comme Malebranche, qu'à la rigueur le monde pourrait être à la fois dépendant et éternel. C'est au reste l'opinion de saint Thomas. Ce n'est pas la nôtre; voilà pourquoi nous ne nous arrêterons pas à ce qui n'est, à nos yeux, qu'un argument *ad hominem*. Si l'on admet, comme nous, que tout ce qui est nécessaire est éternel, et que rien de ce qui est éternel n'a été créé, on en conclura que le système de Malebranche conduit logiquement à faire du monde une émanation de la Divinité, et se résout, contre toutes les prévisions de son auteur, dans le plus franc panthéisme.

Toute doctrine qui contient l'absurde, ne fût-ce qu'en germe, est nécessairement fausse. La victoire était donc à Fénelon, et il aurait pu s'en tenir là. Cependant il pousse plus loin sa réfuta-

[1] *Réfutation*, ch. VII.

tion, et il combat Malebranche par des arguments directs, puisés dans l'essence même de la liberté divine. Où trouver la liberté de Dieu? On l'a vu plus haut : ce n'est pas dans les volontés qu'il a par rapport à lui-même ; c'est donc dans les volontés qu'il a par rapport à ses créatures. Selon la belle pensée de saint Augustin (*contra Ep. Manich. quam vocant fundam.*, cap. XXXIII, etc., n° 36, et seq., tom. VIII), tout ouvrage de Dieu tient le milieu entre l'Être suprême et le néant, et il est à une distance infinie de l'un et de l'autre. La distance infinie qui est entre la créature et le néant est en elle la marque de la perfection infinie de celui qui l'a fait passer du néant à l'être. Par là tout degré d'être est bon et digne de Dieu ; par là le moindre degré d'être porte en lui le caractère de l'infinie perfection du Créateur.

« Il faut donc se représenter (et en cela l'imagination, bien loin de dérégler l'esprit, ne fait que le soulager pour rendre ses opérations plus parfaites), il faut donc se représenter toutes les perfections que Dieu peut donner à son ouvrage, comme une suite de degrés d'une hauteur et d'une profondeur sans bornes. Ces degrés d'un côté montent et de l'autre descendent, toujours à l'infini. Dieu voit tous ces degrés ; mais comme ils sont infinis, il n'en voit aucun de déterminé au-dessus duquel il n'en voie encore d'autres qui sont possibles ; il n'en voit même aucun de déterminé qui ne soit fini et qui, par conséquent, n'en ait encore d'infinis au-dessous de lui. »

Tous ces degrés sont possibles, tous sont conformes à l'ordre, c'est-à-dire à la sagesse immuable de Dieu. Mais Dieu ne peut produire un être qui renferme en lui seul tous les degrés de perfection possibles ; ce serait se produire lui-même, ou, comme dit saint Augustin, produire son Verbe. De ces degrés de perfection, quel que soit celui qu'il choisisse, il y en aura toujours au delà de plus parfaits en nombre infini, tous également possibles, sans quoi sa puissance serait bornée. Tous étant finis, tous sont également inférieurs à Dieu, car « entre plusieurs distances

infinies, il n'y en a point de plus grandes les unes que les autres. » Or, dit Fénelon : « Dans cette supériorité infinie de Dieu, qui lui rend toutes les choses possibles également indifférentes, je trouve une parfaite liberté. Comme il est infiniment au-dessus de tout ce qu'il peut choisir, il est souverainement libre, d'une liberté qui est la perfection souveraine. Nous-mêmes nous sommes libres à proportion que nous participons davantage à cette perfection et à cette supériorité sur les choses qui s'offrent à notre choix. Mais laissons ce qui regarde notre liberté, parce qu'il aurait besoin d'une explication plus étendue ; bornons-nous maintenant à celle de Dieu. Il voit toute créature possible, à quelque degré de perfection qu'il lui plaise l'élever ou l'abaisser, infiniment distante de lui et du néant. Le premier des anges et un atome sont sans doute très-inégaux entre eux ; mais l'un n'est pas plus éloigné que l'autre de Dieu et du néant, puisqu'ils en sont tous deux infiniment distants.

« Dieu était donc libre pour faire le monde, ou pour ne faire rien, parce que, selon le langage des Écritures, les créatures les plus nobles *sont réputées néant devant lui*[1]. Elles sont toujours infiniment distantes de son infinie perfection. Il a été libre de faire le plus parfait ou le moins parfait, parce que le moins parfait est infiniment distant du néant, et porte par là le caractère de l'infinie perfection du Créateur, et que le plus parfait est infiniment inférieur, aussi bien que le moins parfait, à l'infinie perfection. »

Bossuet, qui a mis la main à ce chapitre, ajoute que la plus haute idée de perfection est celle d'un être qui « voit les choses les plus inégales égalées en quelque façon, c'est-à-dire également rien, en les comparant à sa hauteur souveraine. »

Donc, Dieu ne peut trouver sa règle hors de lui, et sa propre volonté est la dernière raison de ce qu'il fait. Mais « pour être souverainement indépendant de l'inégalité de tous les objets finis

[1] Is., xl, 17.

entre eux, il n'en est pas moins sage; il voit cette inégalité de tous les objets entre eux ; il voit leur égalité par rapport à sa perfection infinie; il voit leur éloignement infini du néant; il voit tous les rapports que chacun d'eux peut avoir à sa gloire et toutes les raisons de le produire; il voit une raison générale et supérieure à toutes les autres, qui est celle de son indépendance et de l'imperfection de toute créature par rapport à lui; il y trouve son souverain domaine et sa pleine liberté; il l'exerce pour faire le bien à telle mesure qu'il lui plaît. N'y a-t-il pas dans toutes les vues de Dieu, qui agit librement, une science et une sagesse infinies[1] ? »

Cette sagesse infinie, qui n'est autre chose que l'ordre pris du côté de Dieu, n'exige donc pas que son ouvrage soit le plus parfait.

Mais on peut encore considérer l'ordre du côté de l'ouvrage de Dieu[2], et en tant qu'il est une modification de l'être créé.

En ce sens, l'ordre est un bien qui se trouve toujours dans toute créature, plus ou moins, à des degrés infinis. Il est plus grand là où il y a plus de bien, moindre où le bien est plus petit. Mais tous ces degrés, quels qu'ils soient, étant bornés, tous sont indifférents à Dieu, et il reste parfaitement libre de choisir ceux qu'il lui plaît.

Là-dessus, Fénelon suppose que Malebranche lui répondra : « Il est vrai que l'ordre pris en ce sens est susceptible de divers degrés qui sont tous bornés, et par conséquent indifférents à Dieu. J'avoue même qu'il est inégal dans les diverses parties de l'univers. Le soleil est plus beau et a plus d'ordre qu'un grain de poussière. Le corps de l'homme est plus parfait que celui d'un ver. Mais je soutiens que l'inégalité même des parties contribue à la perfection du tout, et que le tout renferme toute la perfection que Dieu pouvait y mettre. »

A cette réponse présumée de Malebranche, la seule en effet qui

[1] *Réfutation*, ch. VIII.
[2] *Réfutation*, ch. XI.

lui reste à faire, Fénelon oppose cette réplique triomphante : « Eh bien ! prenez l'œuvre de Dieu dans son tout ; n'en exceptez rien de tout ce que Dieu y a mis pour le perfectionner ; n'alléguez point que si chaque partie n'a pas toute la perfection qu'elle pourrait avoir, c'est qu'il ne lui convient point de l'avoir par rapport au tout. Ne regardez donc plus que le tout qui est selon vous au plus haut degré de perfection possible ; faites-en une exacte estimation, en y comprenant tout ce qu'il a de proportion, d'ordre et de rapport à la gloire de Dieu ; en un mot tout ce que la simplicité des lois générales et particulières peut y avoir mis de perfection en tout genre. Mais, quoi qu'il en soit, n'oubliez rien de tout ce qui peut relever le prix de l'ouvrage considéré dans son tout, afin que nous n'ayons plus besoin de revenir à son estimation.

« Cela fait, ou vous croyez que Dieu pourrait lui donner encore un degré de perfection au delà, ou non. Si vous croyez qu'il ne le peut pas, cette perfection est-elle infinie ou non ? Si elle n'est pas infinie, voilà la puissance de Dieu, comme nous l'avons dit tant de fois, bornée à un degré précis de perfection, et on ne peut plus dire en aucun sens qu'elle est infinie, ce qui est la détruire. Si, au contraire, l'ouvrage de Dieu, en cet état où il ne peut plus rien y ajouter, est infini en perfection, le monde infiniment parfait est égal à Dieu, ou plutôt il faudra dire qu'il n'y a point d'autre Dieu que le monde.

« Mais si vous croyez au contraire que Dieu, par sa puissance infinie, peut ajouter un seul degré de perfection au total de l'ouvrage pris dans toutes ses parties, et avec la succession de tous les temps qui feront sa durée, Dieu n'a donc pas choisi le plus parfait, et voilà votre principe fondamental que vous ruinez de vos propres mains. »

Nous bornerons là cette analyse, assez complète, ce nous semble, pour qu'on puisse apprécier les raisons apportées de part et d'autre dans ce grand débat.

Expliquer les imperfections qui se trouvent dans le monde,

sans porter atteinte aux attributs de Dieu, tel est le problème que s'est posé Malebranche. Ce problème, l'a-t-il résolu ? Non, certes. Exclusivement préoccupé du désir d'exalter la sagesse de Dieu, selon des conceptions arbitraires, il a foncièrement détruit sa liberté. La liberté détruite, plus de toute-puissance. La sagesse elle-même disparaît, ou du moins elle reste sans objet, puisqu'il n'y a plus qu'un seul dessein, qu'un seul plan possible, où tout est réglé par l'ordre inviolable. Enfin, pour pousser jusqu'au bout les conséquences, l'œuvre de Dieu est égale à Dieu même.

En prenant la défense de la liberté divine, Fénelon est-il tombé dans un autre excès ? a-t-il porté atteinte à la sagesse ? On l'a prétendu ; voyons sur quel fondement.

III

Dans une *Histoire de la philosophie cartésienne*, ouvrage qui lui a valu des encouragements et des honneurs académiques[1], M. Fr. Bouillier exprime sa pensée sur cette discussion, et il n'hésite pas à donner gain de cause à Malebranche contre Fénelon. Il faut que ce soit chez lui une conviction bien arrêtée, car elle se fait jour en toute occasion, non-seulement dans ce livre, mais encore dans ses autres écrits, notamment dans les articles *Malebranche*, *Descartes*, *Optimisme*, qu'il a fournis au *Dictionnaire des sciences philosophiques*. M. Bouillier est optimiste, non pas tout à fait à la manière de Malebranche; car comment admettre la nécessité de l'Incarnation? Ce n'est pas le compte de l'école moderne; elle est, Dieu merci, trop orthodoxe. Son optimisme est celui de Leibnitz, plus purement philosophique et plus au gré de l'éclectisme du dix-neuvième siècle. Cependant, comme tous les prin-

[1] La première esquisse de l'ouvrage de M. Bouillier, intitulée *Histoire critique de la révolution cartésienne*, « a eu l'honneur, nous dit-il, de partager le prix sur la question du cartésianisme, mise au concours par l'Académie des sciences morales et politiques. »

cipes de l'optimisme ont été posés par Malebranche, M. Bouillier prend parti pour Malebranche, et il traite même quelquefois un peu sans façon les adversaires de Malebranche.

Après avoir rapporté un des principaux arguments de Fénelon en faveur de la liberté divine, à savoir, celui où il établit que Dieu étant infiniment au-dessus de tous les possibles, tous lui sont également indifférents, en sorte qu'aucun d'eux ne peut le déterminer nécessairement, « Fénelon, demande M. Bouillier, ira-t-il donc jusqu'à la liberté absolue d'indifférence? Écartera-t-il de ses conseils toute considération d'ordre et de sagesse sous prétexte de l'affranchir de la fatalité? Il hésite à sacrifier entièrement la sagesse de Dieu à l'idée fausse qu'il s'est faite de sa liberté. Il cherche à tenir *un impossible milieu* entre la liberté absolue d'indifférence et la liberté assujettie à l'ordre [1]. »

Je voudrais bien savoir ce que M. Bouillier entend par *liberté d'indifférence*. Toute liberté est liberté d'indifférence, car l'indifférence est de l'essence même de la liberté, que l'on définit très-justement une indifférence active, *indifferentia activa*. Qui nie l'indifférence affirme la nécessité, et où il y a nécessité il n'y a plus de liberté. Fénelon dit que Dieu est absolument libre par rapport aux créatures; c'est comme s'il disait qu'il possède par rapport aux créatures une liberté d'indifférence absolue. Mais en même temps il affirme que Dieu n'est pas libre dans ses volontés par rapport à lui. La conséquence naturelle, c'est que Dieu n'est pas libre par rapport à l'ordre essentiel, qui est lui-même. Où est la contradiction?

Fénelon n'a donc eu besoin de renier aucun de ses principes pour écrire ce qui suit: « Il est pourtant vrai que dans ce choix pleinement libre où Dieu n'a d'autre raison de se déterminer que son bon plaisir, sa parfaite sagesse ne l'abandonne jamais. Pour être souverainement indépendant de l'inégalité de tous les objets entre eux, il n'en est pas moins sage; il voit leur égalité par rap-

[1] *Histoire de la philosophie cartésienne*, t. II, p. 265.

port à la perfection infinie, il voit leur éloignement infini du néant, il voit les rapports que chacun d'eux peut avoir à sa gloire, et toutes les raisons de le produire[1]. » M. Bouillier s'étonne de ce langage, et là-dessus il demande : « N'est ce pas revenir à Malebranche? Si les objets ont une inégalité les uns par rapport aux autres, dont Dieu, dans sa sagesse, doit tenir compte, n'avons-nous pas retrouvé ce meilleur dont Fénelon niait l'existence, et suivant lequel Dieu devra se déterminer, parce qu'en même temps que souverainement libre il est souverainement sage[2]? »

Non certes, ce n'est pas revenir à Malebranche; non, le meilleur de Fénelon n'est pas celui de Malebranche. Le meilleur de Malebranche réclame l'existence par cela seul qu'il est le meilleur; y a-t-il rien de semblable dans Fénelon?

Dieu, sans doute, considère l'inégalité des objets entre eux, et il leur assigne dans son plan un rang proportionné à leur degré d'être, ou plutôt à leurs aptitudes. Mais le meilleur, à ses yeux, n'a pas plus de droits à l'existence que le moins bon. Ce qu'il y a de bon en chacun, c'est lui qui l'y a mis en vue d'une fin. Il en tient compte, assurément, sans quoi il se contredirait lui-même : voulant la fin, il veut les moyens. Chaque être a sa fin particulière, et Dieu lui a donné une aptitude en rapport avec cette fin. La fin à laquelle aboutissent toutes les fins particulières, et par là même tous les moyens, toutes les aptitudes créées, la fin dernière, c'est lui-même. Comme il n'est pas libre, lorsqu'il agit au dehors, de ne pas vouloir être lui-même la fin de son action, il n'est pas libre non plus de ne pas vouloir dans les créatures ce qui fait d'elles des moyens par lesquels il atteint cette fin. De là l'ordre essentiel, l'ordre nécessaire, dont les exigences sont en rapport avec la condition que Dieu lui-même a faite aux choses contingentes. Cet ordre est la règle de la volonté divine, ce qui revient à dire que Dieu est à lui-même sa règle. S'il observe cet ordre

[1] *Réfutation*, ch. VIII; cité par M. Bouillier, *Hist. de la philosophie cart.*, t. II, p. 263.

[2] *Histoire de la philosophie cartésienne*, t, II, p. 264.

en créant, et s'il met chaque être au rang qui lui convient dans le plan qu'il a choisi librement, il ne s'ensuit nullement qu'il ait dû faire ce plan le meilleur possible. Or, ce plan le meilleur possible, c'est précisément celui auquel Malebranche assujettit Dieu, et par conséquent Fénelon, tout en reconnaissant que Dieu met chaque chose à sa place dans la création, conserve le droit de combattre Malebranche.

Plus loin, M. Bouillier introduit dans la discussion un nouvel élément, à l'aide duquel nous allons peut-être mieux saisir sa pensée : « Bossuet et Fénelon, dit-il, essayent vainement de chercher un milieu entre la *liberté d'indifférence de Descartes*, et la liberté de Malebranche invinciblement assujettie à l'ordre [1]. » D'où il résulte que, sur la liberté divine, il faut penser ou comme Descartes ou comme Malebranche, et qu'entre l'un et l'autre, il n'y a pas de milieu possible. La véritable *liberté d'indifférence*, selon M. Bouillier, est celle que Descartes attribuait à Dieu, et quoi qu'aient pensé là-dessus Bossuet et Fénelon, il n'y en a pas d'autre. Or, il est bien évident qu'on ne peut s'en tenir à celle-là.

Nous avouons que notre étonnement n'a pas été médiocre à la lecture de ce passage, reproduit équivalemment en plusieurs endroits de l'*Histoire de la philosophie cartésienne* et du *Dictionnaire des sciences philosophiques* [2]. Nous étions loin de penser que l'é-

[1] *Histoire de la philosophie cartésienne*, t. II, p. 447.

[2] « L'erreur de Descartes a été redressée par son école, Malebranche et Leibnitz ont restitué à la liberté de Dieu son vrai caractère *en l'assujettissant à sa sagesse souveraine, c'est-à-dire à la loi de l'ordre et du meilleur.* » (*Histoire de la philosophie cartésienne*, t. I, p. 88.) « Malebranche ne sépare pas la liberté de Dieu de ses autres perfections, de sa sagesse et de sa justice, et combat vivement l'erreur de la liberté dans laquelle était tombé Descartes... *De là l'optimisme et les vues les plus solides et les plus profondes sur les voies de Dieu dans la création et sur le gouvernement du monde.* » (*Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. *Malebranche*.) Dans l'article *Optimisme*, M. Bouillier dit de la doctrine de Bossuet et de Fénelon : « Cette doctrine ne diffère que par la forme de la liberté d'indifférence de Duns Scot, et aboutit exactement aux mêmes conséquences. » Or l'opinion de Scot est tout autre chose, comme nos lecteurs peuvent s'en convaincre en lisant l'exposé qui en a été fait par M. Jourdain dans son beau livre sur la *Philosophie de saint*

trange opinion de Descartes, qui n'avait aucune racine dans les écoles catholiques, et qui n'en a pu jeter dans la sienne, fût le seul refuge ouvert à ceux qui repoussent l'optimisme de Malebranche et de Leibnitz; jamais cette alternative ne s'était présentée à nous, et maintenant encore nous avons la simplicité de nous arrêter avec Bossuet, Fénelon et tant d'autres, à ce *milieu* que M. Bouillier déclare *impossible*.

Quoi! si nous ne sommes pas optimistes, il nous faudra dire avec Descartes que les vérités éternelles dépendent de Dieu au même titre que les créatures, et qu'il les a établies ainsi qu'un roi établit des lois dans son royaume; il faudra dire que le bien et le mal n'étaient pas l'objet de l'entendement de Dieu, avant que leur nature eût été constituée telle par la détermination de sa volonté; il faudra ne voir que de l'arbitraire dans les premiers principes de la morale, dans les essences des choses; il faudra enfin, si l'on veut être conséquent avec soi-même, renoncer à toute certitude! Qui avait jamais pensé cela?

Il est singulier qu'on ait pu confondre deux choses aussi profondément distinctes que le sont, d'un côté, les vérités éternelles, de l'autre, la réalité concrète de tel ou tel être contingent, et que, lorsque nous faisons dépendre celle-ci du libre arbitre de Dieu, on aille en conclure que nous mettons aussi les premières au même rang; comme si nous avions pu oublier un seul instant qu'elles ne diffèrent en rien de l'intelligence suprême où elles résident, et qui les conçoit nécessairement. Si je dis que Dieu, agissant au dehors, est libre de choisir entre le plus et le moins, comme il a été libre, après tout, de choisir entre le néant et l'être de sa créature, suis-je donc forcé de dire qu'il dépend de lui que le bien soit le mal et le mal le bien? qu'il peut faire que deux fois deux ne fassent pas quatre, ou que la partie soit égale au tout? Où est le rapport, le lien, entre ces deux affirmations? En vertu de quelle

Thomas d'Aquin, t. II, p. 103 et suiv. Nous-même, dans la suite de ce travail, nous combattrons la *puissance absolue* de Scot.

logique ne puis-je accepter la première en rejetant la seconde? Qu'on nous montre qu'elles marchent de pair, et s'appellent l'une l'autre. C'est à ce prix qu'il n'y aura pas de milieu possible entre la liberté de Dieu telle que l'entendent Bossuet et Fénelon, et la liberté d'indifférence de Descartes.

Ai-je besoin de prouver que, sur ce point, Fénelon est à cent lieues de Descartes? Dans cette *Réfutation* de Malebranche, n'a-t-il pas constamment parlé d'un *carré sans angle*, comme d'une hypothèse absurde, foncièrement irréalisable, et qu'il ne dépend pas de la toute-puissance de Dieu de rendre possible? Faut-il rappeler tant d'admirables pages de son *Traité de l'existence de Dieu*, sur la nature immuable des idées? Sa doctrine se résume en un seul mot : *tout ce qui est idée est Dieu même*[1]. Accordez donc cela avec ce que dit Descartes, que « Dieu établit ce que nous nommons les vérités éternelles, comme un roi établit des lois dans son royaume. » Il est de toute évidence qu'il n'y a moyen d'attribuer à Fénelon rien de semblable à cette doctrine, et qu'il n'en doit point partager la solidarité. Au reste, nous le répétons, cette erreur, qui était sans précédents, n'a point eu non plus de suite dans l'École; elle appartient en propre à Descartes, qui ne l'avait pas reçue de ses maîtres et ne l'a pas transmise à ses disciples.

Cependant M. Bouillier affirme, je me trompe, il insinue que Descartes tenait cette erreur de ses maîtres. Les maîtres de philosophie de Descartes étaient, il est vrai, des Jésuites. Cela ne rend-il pas l'accusation fort plausible?

Écoutons M. Bouillier :

« A l'exemple des Jésuites, qui avaient été ses maîtres au collége de la Flèche, Descartes attribue à Dieu une liberté d'indifférence. Dieu, selon Descartes, peut indifféremment agir en tel sens ou en tel autre; Dieu n'est soumis à aucune loi, pas même à la loi du bien. Il a pu faire le contraire de ce qu'il a fait; il peut revenir sur ses décrets; il peut les changer, les révoquer comme

[1] Voyez *Traité de l'existence de Dieu*, IIe partie, ch. IV.

un souverain en son royaume. » M. Bouillier ajoute : « Il a créé le monde parce qu'il lui a plu de le créer, et il l'anéantira quand il lui plaira de l'anéantir. Il ne conserve les êtres qu'en continuant de les créer [1]. » Quant à ces dernières énormités, tous les Jésuites d'aujourd'hui les soutiennent comme ceux d'autrefois, avec tous les scolastiques, avec tous les Pères de l'Église, et ils trouvent même que ceux qui les rejettent sont de bien pauvres métaphysiciens. Mais ce n'est pas de quoi il s'agit maintenant.

Voilà donc ce que les Jésuites de la Flèche ont enseigné à Descartes : que Dieu n'est pas soumis *à la loi du bien;* qu'il peut faire le *contraire* de ce qu'il a fait ; qu'il peut *revenir sur ses décrets*, *les changer*, *les révoquer* à plaisir ! En sorte que Dieu n'est plus ni sage, ni immuable, ni saint, pour être tout-puissant tout à son aise ! Où est la preuve que les Jésuites ont enseigné cela à Descartes ?

C'est si évident pour M. Bouillier, qu'il n'en apporte aucune preuve. N'est-il pas clair que, si Descartes s'est trompé en quelque chose, c'est qu'il a suivi en cela ses maîtres ? Et, dominé par ce préjugé, M. Bouillier ne s'est pas aperçu que non-seulement il allait contre la vérité, mais encore contre toute vraisemblance.

De bonne foi ! s'imagine-t-on une école tant soit peu fidèle aux traditions séculaires de la scolastique, où aient pu être professées de pareilles doctrines ? Par exemple, cette proposition que « Dieu peut faire le *contraire* de ce qu'il a fait ; » cette proposition, disons-nous, ne passera jamais, là où l'on sait de vieille date que Dieu a la *liberté de contradiction*, mais non la *liberté de contrariété*. Qu'on nous pardonne ces termes barbares ; ils ont leur mérite, et ils signifient, le premier, que Dieu est libre de faire une chose ou de ne la pas faire, le second, qu'il n'est pas libre de choisir entre une chose et son contraire ; car il ne peut faire que le bien, et le contraire du bien, c'est le mal. Si on avait pensé quelque part que Dieu pût être l'auteur du

[1] *Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. *Descartes*. La même assertion se retrouve dans l'*Histoire de la philosophie cartésienne*, t. I, p. 88.

mal, on se serait débarrassé à peu de frais d'un problème assez délicat, où plus d'un philosophe a fait naufrage. Les Jésuites, qui portaient fort patiemment les lisières de la scolastique, n'étaient pas exposés à ces lourdes chutes.

Quand Descartes était sur les bancs, on enseignait chez eux précisément le contraire de ce qu'il a osé avancer plus tard à ses risques et périls. La doctrine de Suarez était alors fort en honneur; Suarez en qui, dit Bossuet, on entend toute l'École moderne. Or Suarez est d'avis que la toute-puissance de Dieu ne consiste pas à faire ce qui implique, ce qui répugne intrinsèquement. Faire ce qui répugne, dit-il après saint Anselme, ce n'est pas toute-puissance, mais impuissance[1]? Et, par la même raison, Dieu ne peut faire le mal, il ne peut mentir, il ne peut se contredire, et, dit l'Apôtre, il ne peut se nier lui-même[2].

Voilà ce qu'enseignaient les maîtres de Descartes. On ne lui reproche pas en général de les avoir suivis trop servilement. Moins confiant dans ses propres forces, et plus respectueux envers la tradition, il aurait évité bien des écueils, il n'aurait pas donné lieu aux meilleurs esprits de son temps de s'alarmer de plusieurs de ses opinions, justement suspectes à l'Église, et il se serait épargné ces airs de réformateur et ces saillies d'esprit révolutionnaire qui ne contribuèrent pas peu à compromettre les plus légitimes succès de sa philosophie. Sur le point en question, il fut vivement combattu par ceux qu'on s'efforce de rendre responsables de ses erreurs. Et comme il se retranchait à dire

[1] « *Hæc posse quæ repugnant, non esse potentiam, sed impotentiam.* » Saint Anselme, Proslog., cap. XVII, cité par Suarez.

[2] *Negare seipsum non potest.* II Tim., II, 13. Voyez Suarez, *Métaph.*, disp., XXX, sect. XVII. Après avoir exposé les raisons en faveur de la *puissance absolue* de Dieu, il répond en ces termes : « Dicendum vero est cum D. Thoma et omnibus theologis citatis, solum id quod reipsa implicationem involvit, esse vere repugnans ex seipso, et ideo solum illud esse extra objectum omnipotentiæ divinæ, » etc. Descartes, au contraire, soutient que Dieu peut faire que ce qui implique n'implique pas, et devienne ainsi l'objet de sa toute-puissance.

qu'à la vérité, Dieu ne pouvant être contraire à lui-même, les essences des choses étaient immuables, mais qu'elles eussent pu être constituées diversement s'il lui avait plu de faire le monde sur un autre plan, les Jésuites défendirent d'enseigner dans leurs écoles la proposition suivante : « *Essentia cujuslibet rei sic pendet a libera Dei voluntate, ut in alio quopiam rerum ordine quem illi condere liberum fuit, alia foret quam nunc est essentia proprietatesque materiæ, spiritus, circuli*[1], » etc.

Après cela, libre à M. Bouillier de dire que Descartes avait retenu cette opinion de ses anciens maîtres, libre à lui encore de confondre la liberté de Dieu, telle que l'entendent Bossuet et Fénelon, avec cette autre liberté qui n'irait à rien moins qu'à ruiner et l'essence même de Dieu et les principes de la raison humaine. Ce sont là sans doute, à ses yeux, des détails qui ne tirent point à conséquence.

Nous terminerons là cet incident, que nous croyons désormais vidé. Peut-être servira-t-il à faire comprendre à quelques-uns de nos lecteurs le degré de confiance qu'ils doivent accorder à des écrits très-graves, très-sérieux en apparence, mais où l'on aimerait à trouver, parmi tant de mérites auxquels ils prétendent, un peu plus d'impartialité.

IV

Il y a donc un milieu possible entre l'optimisme de Malebranche, destructeur de la liberté divine, et cette étrange liberté que Descartes attribue à Dieu, liberté incompatible avec sa sagesse et sa sainteté, et qui aurait pour conséquence dernière, en ce qui nous concerne, d'enlever à la raison toute sécurité, ne lui laissant pour appui rien de fixe et d'immuable. Il y a un milieu possible, et ce milieu, c'est le terrain sur lequel Fénelon s'est placé pour combattre Malebranche. Mais ne l'a-t-il pas quel-

[1] *Congr. Gen.* xv.

quefois dépassé? — Dernière question qu'il nous faut résoudre pour ne laisser rien d'obscur dans cette controverse.

Et d'abord, confessons-le, ce qui n'ôtera rien à la gloire de Fénelon, établie sur des titres assez solides pour n'avoir pas à redouter un tel aveu, dans ce débat, comme plus tard dans l'affaire du quiétisme, il laisse percer çà et là cette extrême subtilité, excellente sans doute pour trouver le joint d'un sophisme, mais qui aussi fait souvent perdre à la vérité quelque chose de sa force et de sa grandeur. Sous les coups de son argumentation l'erreur est écrasée et la lumière étincelle ; mais, cette lumière ne se répandant pas avec égalité sur tout l'ensemble, il peut arriver de là que tel ou tel point resté dans l'ombre nuise à la parfaite intelligence du sujet, et que l'esprit soit convaincu sans être satisfait. Ce n'est pas, en un mot, la grande manière de Bossuet, chez qui la réfutation est presque toujours précédée d'une savante et lumineuse exposition. Fénelon commence par réfuter ; il déploie les ressources infinies de sa dialectique, il presse à outrance son adversaire, et, quand il en vient à la partie dogmatique de sa thèse, tout plein encore de la chaleur du combat, il ne procède pas avec ce calme, cette mesure, cet ordre enfin, sans lequel, comme le remarque saint Augustin [1], il est si facile de s'égarer dans les hautes régions de la théodicée. Ces défauts n'ont pas échappé au regard si ferme de Bossuet. Sur le chapitre XXIV[e] de la *Réfutation*, il met à la marge : « Ce chapitre est d'une grande subtilité et fort abstrait ; les conséquences ne sont pas claires. » Un peu plus loin il observe que Fénelon oppose à Malebranche des conséquences qui ne suivent pas nécessairement des principes avoués par celui-ci. On sent que, s'il avait tenu la plume, il aurait conduit cette attaque d'une autre sorte, qu'il eût placé en avant ses propres principes, et qu'il n'eût marché qu'à cette lumière, prévenant ainsi toute équivoque et dominant la discussion.

[1] *De Ordine*, l. II, n° 46.

C'est ce que n'a pas fait Fénelon ; faute de quoi, il lui est arrivé d'exagérer quelque peu la vérité qu'il défendait, d'ailleurs, avant tant de vigueur et de supériorité. Mais entendons-nous : cette exagération ne porte que sur un point accessoire et non sur le fond de sa thèse, elle laisse dans leur force tous ses arguments, et elle est présentée sous une forme dubitative qui en atténue singulièrement l'importance. Quoi qu'il en soit, il en résulte ce que nous pourrions appeler un faux jour. Il n'est donc pas inutile d'y accorder quelque attention. Voici de quoi il s'agit.

Malebranche, on s'en souvient, prétend que Dieu étant un être infiniment parfait, il ne peut jamais rien produire qui ne porte le caractère de ses attributs et de son infinie perfection, et qu'ainsi l'ordre inviolable le détermine invinciblement, supposé qu'il agisse, à faire toujours ce qu'il peut faire de plus parfait. Là-dessus, Fénelon observe avec raison que, pour étabir sa thèse, il aurait à prouver clairement « que non-seulement l'ouvrage de Dieu doit marquer la perfection infinie du Créateur, mais encore que, pour marquer cette perfection, l'ouvrage de Dieu doit avoir en soi le plus haut degré de perfection que Dieu est capable d'y mettre par sa toute-puissance. » Et à ce propos il fait la réflexion suivante : « Il est vrai qu'on trouve dans le moindre des ouvrages de Dieu la marque de son infinie perfection : n'eût-il jamais produit qu'un seul atome inanimé, cet atome, ayant une véritable existence, serait dans une distance infinie du néant ; il n'y aurait que l'Être qui existe par lui-même, et qui est infiniment fécond, qui aurait pu l'appeler du néant à l'être. Qui dit un être par soi-même dit nécessairement un être infiniment parfait : ainsi cet atome marquerait parfaitement lui seul la perfection infinie de celui qui l'aurait créé[1]. »

Et ce n'est pas une pensée fugitive, lancée au hasard. Il y revient plus loin.

« Quoi ! dira-t-on, oseriez-vous soutenir que Dieu peut créer

[1] *Réfutation*, ch. III.

le monde matériel sans aucune nature intelligente pour en admirer la beauté et l'ordre? C'est sortir de la question. Quand même la sagesse de Dieu demanderait que le monde avec tous ses ornements ne fût point créé sans natures intelligentes qui pussent l'admirer, il ne s'ensuivrait pas que Dieu fût nécessairement déterminé à donner au monde le plus haut degré de perfection, pour exciter une plus grande admiration dans les natures intelligentes, et pour se procurer une plus grande gloire. Il pourrait se faire que la sagesse de Dieu demanderait que cet ouvrage ne fût point si admirable sans être admiré, et que néanmoins Dieu serait libre d'augmenter ou de diminuer cette perfection de l'ouvrage et cette admiration des natures intelligentes comme il lui plairait[1]. »

En effet, c'était sortir de la question, et, si ce point est contesté, la thèse de Fénelon, nous l'avons dit, n'en demeure pas moins tout entière. Il n'y faut donc pas attacher plus d'importance qu'il ne fait lui-même. Cependant il poursuit :

« Mais allons plus loin. Cet ordre et cette beauté de l'univers, ne serait-ce pas un fruit de la sagesse et de la puissance divine? Quoiqu'il n'y eût aucune nature intelligente, la création de la matière, qui aurait passé du néant à l'être, l'arrangement, la proportion, l'harmonie de toutes les parties du monde, la justesse de leurs mouvements, le rapport industrieux qu'ils auraient tous à la même fin avec une si grande variété ; tout cela ne marquerait-il pas un génie fécond et une main toute-puissante? tout cela ne serait-il pas agréable aux yeux de Dieu? tout cela ne serait-il pas digne de sa complaisance? Mais que lui revient-il de la beauté de la nature et de l'admiration des esprits, sinon de s'y complaire et d'y voir sa grandeur marquée? Mais au lieu qu'il se complaît maintenant dans la beauté de la nature et dans l'admiration qu'elle cause aux esprits, selon la supposition que nous faisons, il se serait complu seulement dans la beauté de la nature inanimée : comme l'ouvrage eût été moins parfait, il s'y serait moins

[1] *Réfutation*, ch. x.

complu; car il se complaît en chaque créature selon le degré d'excellence qu'il y met; mais enfin il s'y serait complu. Plus la créature est parfaite, plus elle ressemble à la perfection divine; ainsi plus elle est parfaite, plus Dieu l'aime et se complaît à voir son image. Mais enfin il n'a aucun besoin de cette complaisance pour être heureux; comme il n'en a aucun besoin, il ne la cherche qu'autant qu'il lui plaît. Quelque grande qu'elle fût, elle serait toujours bornée, et elle ne pourrait jamais augmenter le fonds infini de sa félicité naturelle, qui lui vient de la complaisance qu'il a en lui-même[1]. »

Je m'étonne que Bossuet n'ait fait aucune remarque sur ces deux passages. Il y a là quelque chose d'excessif qui choque tout d'abord. S'imagine-t-on Dieu faisant acte de sa toute-puissance pour créer un seul atome inanimé, et tirant sa gloire de l'existence de cet atome? Tous les raisonnements du monde ne triompheraient pas de l'extrême répugnance que j'éprouve à regarder cela comme possible. Mais, si je puis expliquer cette répugnance et montrer qu'elle est fondée en raison, cela vaudra sans doute mieux. Ce sera d'ailleurs l'occasion d'aller au cœur de la question. Par là nous retirerons de toute cette étude un fruit réel. L'entreprise est difficile, je le sens, mais j'y suis soutenu par les leçons de mes maîtres, qui m'ont enseigné précisément le contraire de ce qu'affirme ici Fénelon, et l'on verra, j'espère, que leur doctrine repose sur un fond solide.

Et d'abord, pour ne pas tomber nous-même dans l'inconvénient auquel ce grand homme, entraîné par l'ardeur de la controverse, n'a point échappé, nous allons faire une large part à l'exposition dogmatique et remonter jusqu'aux notions premières qui dominent cette question et, avec elle, la théodicée tout entière.

Avant tout, il faut se représenter Dieu comme possédant en lui-même un bien infini, seul objet nécessaire et seule fin possible

[1] *Réfutation,* ch. x.

de sa volonté, à cause duquel il veut tout ce qu'il veut, soit en lui-même, soit au dehors. De là sa liberté, comme aussi sa sagesse. Si l'on s'arrête à cette vue, les contradictions qui semblaient s'élever entre ces deux attributs tombent d'elles-mêmes.

Il est infiniment sage, puisqu'il agit nécessairement pour une fin digne de lui; et il est libre, de la liberté la plus absolue, puisque rien de ce qui n'est pas lui ne peut le déterminer à agir. S'il agit au dehors, c'est pour s'atteindre lui-même et pour se poursuivre en quelque sorte par les créatures, dont il n'a au reste nul besoin. Comment aurait-il besoin d'elles, possédant en lui-même, sans restriction et sans limites, tout l'être qu'elles ont et qu'il leur donne selon la mesure qui lui convient ? De quoi lui serviraient-elles, incapables qu'elles sont de lui rien procurer qu'il n'ait déjà par la supériorité infinie et l'éminence de sa nature ? Lui qui les a faites, peut-il croître lorsqu'elles lui rendront ce qu'elles tiennent de lui, ce qu'il leur a départi sans s'appauvrir et sans diminuer en rien sa toute-puissance ? Si donc il crée, il n'a pas plus, et, s'il ne crée pas, il n'a pas moins; avec l'univers ou sans lui, il est infiniment tout ce qu'il peut être, et la perfection de sa béatitude répond à celle de son essence.

Il pouvait donc se passer des créatures, et de fait une éternité a existé où elles n'étaient pas, et où, se suffisant à lui-même, il ne cherchait pas sa gloire hors de lui. Quand donc il agit au dehors, il s'y détermine sans aucune espèce de nécessité ; sans nécessité, disons-nous, mais non pas toutefois sans raison suffisante, car cela répugne à son infinie sagesse.

Qu'on nous comprenne bien ; nous cherchons de quelle manière Dieu se détermine à agir au dehors, et nous excluons de cette détermination toute nécessité, mais en même temps nous y reconnaissons la présence d'une raison suffisante, la liberté de Dieu ne consistant pas à agir sans motif. Ce n'est donc pas assez que les créatures n'imposent à la volonté divine aucune nécessité; car de là il suit seulement qu'elles pourraient ne pas exister,

mais on ne comprend pas encore comment leur existence est possible. Pour que leur existence soit possible, c'est-à-dire pour que Dieu puisse les produire, il faut de plus qu'elles offrent à la volonté divine une raison suffisante vraiment digne d'elle[1]. Comment cela?

C'est ici le point capital et le centre même de la question.

Les créatures offriront à la volonté divine cette raison suffisante, si elles servent à Dieu, agissant au dehors, de moyen pour s'atteindre lui-même. Dieu s'atteignant lui-même par les créatures ne subira en cela aucune nécessité, puisque sans elles il se possédait déjà pleinement; et cependant il aura pour agir une raison suffisante, puisque par elles il se poursuivra et trouvera en lui-même sa fin. Et ainsi, outre la relation qui unit la cause à l'effet, nous découvrons, entre le Créateur et les créatures, une autre relation non moins essentielle, à savoir, celle qui rattache le moyen à la fin, les créatures ici étant le moyen, et Dieu, la fin.

Et voyez ce qui en résulte immédiatement. Vouloir le moyen en tant que moyen, c'est vouloir la fin, de telle sorte que le moyen et la fin tombent sous un seul et même acte de la volonté. Par conséquent, si Dieu veut les créatures comme un moyen de s'atteindre lui-même, il embrasse par un seul et même acte de sa volonté et lui-même et les créatures; donc aussi sa volonté se porte vers les créatures sans descendre à rien qui soit indigne d'elle, sans se multiplier, sans s'amoindrir.

Il suit de là que l'acte de la volonté divine, toujours essentiellement un, soutient à la fois deux rapports bien différents, selon l'objet qui en est le terme. Le premier de ces rapports est nécessaire, et il a pour terme Dieu ou la fin. Le second de ces rapports n'est pas nécessaire, et il a pour terme la créature ou le moyen. Mais, bien qu'il n'y ait aucune nécessité que le second rapport existe, il y a nécessité, s'il existe, qu'il soit subordonné

[1] On comprend assez que notre *raison suffisante* n'a rien de commun avec celle de Leibnitz; elle n'implique en aucun sens l'existence des choses, mais une simple possibilité d'être.

au premier : en d'autres termes, supposé que Dieu veuille créer, il est nécessaire qu'il veuille sa créature comme un moyen dont il est lui-même la fin[1].

Ainsi, pour que le mouvement de la volonté divine, sans dévier de son but essentiel, rencontre l'être fini et contingent, il faut que celui-ci, d'une manière ou d'une autre, remplisse le rôle de moyen par rapport à une fin qui est Dieu même. Et c'est là l'unique loi de la sagesse suprême appliquée à la création et au gouvernement du monde.

Tout ce qui est contraire à cette loi répugne essentiellement et ne peut être en aucune façon l'objet de la puissance divine. Qu'est-ce qu'un être dont la production serait contraire à la sagesse de Dieu, sinon un pur non-être? Et qu'est-ce qu'une puissance qui aurait pour objet le non-être, sinon, comme l'observe saint Anselme, une véritable impuissance? Et parce que la puissance affranchie des lois de la sagesse a été décorée dans certaines écoles du nom de puissance absolue, nous le déclarons hardiment, si c'est ainsi qu'on l'entend, il faut dire qu'il n'y a pas en Dieu de puissance absolue.

Il en va de même de sa liberté. Le domaine de sa liberté, c'est tout le possible, et le possible, c'est ce qui est conforme à

[1] Nous n'avons guère fait ici que commenter saint Thomas. Voyez *Contra gent.*, c. LXXV : « Quod Deus uno actu voluntatis se et omnia alia velit. » Il part de ce principe : « Omnis virtus una operatione vel uno actu fertur in objectum et in rationem formalem objecti. » Il déduit cette conséquence : « Cum autem aliquid velimus propter finem tantum, id quod propter finem desideramus, accipit rationem voliti ex fine. » Et il conclut : « Cum autem Deus omnia alia velit propter se sicut propter finem, uno actu voluntatis suæ vult se et alia. » Au chap. LXXXII, après avoir répondu aux objections, il résume en ces termes toute sa doctrine : « Nec enim oportet propter præmissa innaturale aliquid in Deo ponere. Voluntas namque sua uno et eodem actu vult se et alia a se. Sed habitudo ejus ad se est necessaria et naturalis, habitudo autem ejus ad alia secundum convenientiam quamdam, non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed voluntaria : quod autem est voluntarium, neque naturale, neque violentum, neque necesse est esse. »

sa sagesse et à ses autres attributs, sans en excepter un seul. Liberté la plus parfaite de toutes, en ce qu'elle exclut la possibilité de vouloir le mal, et en cela bien différente de la nôtre. Chez nous, la liberté tient à l'indigence ; ne possédant pas en nous le souverain bien pour lequel nous sommes faits, il nous faut le chercher hors de nous, et, comme nous ne pouvons l'atteindre ici-bas, rien ne nous empêche, au lieu de le poursuivre en Dieu où il réside, de nous attacher à son imparfaite et fragile ressemblance et de porter notre amour aux créatures, dont aucune ne peut remplir le vide de notre cœur. Comme nos désirs ne sont jamais assouvis, toujours il y a place pour un nouvel amour, souvent, hélas! bien indigne d'un être immortel. Sans doute, et c'est notre noblesse, nous pouvons céder à l'attrait du vrai bien et nous élever jusqu'à lui ; mais nous pouvons aussi nous détourner de cette sublime fin et en déchoir à jamais. En Dieu rien de semblable, nul mélange de grandeur et d'infirmité. Le souverain bien, c'est lui-même ; la fin qu'il poursuit, lui-même, et il appartient à la perfection de sa volonté d'y tendre ou plutôt de s'y reposer naturellement et nécessairement. Possédant essentiellement ce bien, unique centre de son amour, il est par là même indépendant de tous les autres ; sa liberté est une prérogative de la plénitude de son être. Ainsi l'amour nécessaire du souverain bien est le fondement de la liberté de Dieu, comme il est aussi le fondement de sa sagesse. On le voit : sagesse, puissance, liberté, c'est tout un en Dieu, et nous ne trouvons de contrariété entre ces divers attributs que lorsque nous transportons en lui les imperfections et les défaillances de notre nature[1].

[1] Sur la nécessité de la volonté divine par rapport au souverain bien, et son absolue indifférence par rapport à tout autre bien, on peut considérer comme un axiome les paroles suivantes de Suarez : « Si objectum sit summum ac necessarium bonum, perfectio voluntarii in eo amando, consistit in interno ac necessario affectu seu benevolentia illius; et hac ratione, quamvis Deus se perfectissime et summe voluntarie amet, non tamen libere, id est cum indifferentia, sed necessario se amat. At vero, si objectum non sit summe bonum, nec necessarium, perfectio voluntarii consistit in hoc quod

Contemplons maintenant à cette lumière le monde et les lois générales de son existence. Produit par la libre volonté de Dieu, œuvre de sa sagesse et de sa puissance, il est évident qu'il ne donnera de démenti ni à l'un ni à l'autre de ces attributs. Sans qu'il soit besoin de scruter la nature et ses mystères, je sais que Dieu est la fin dernière de toutes les créatures, et que chacune d'elles doit être propre à concourir au mouvement général qui les entraîne toutes vers leur centre commun. Tel est l'ordre essentiel que le Créateur n'a pu enfreindre, la raison suprême qui a dû présider à ses conseils, lorsqu'il lui a plu d'appeler ce qui n'était pas afin qu'il fût, et de répandre au dehors, à des degrés très-divers, l'être, la vie, l'intelligence et l'amour. Dès lors je comprends qu'il ait tout ordonné avec nombre, poids et mesure; il n'y a pas une substance, pas une énergie qu'il ait tirée en vain du néant; toutes les forces de la nature s'entr'aident, toutes conspirent incessamment à manifester ses attributs, à le louer, à le servir. Au plus bas degré de l'existence comme au plus haut, tout étant pour lui, tout doit graviter vers lui, et il est le bien auquel tendent tous les êtres, les uns à l'aveugle, sans spontanéité, sans conscience, les autres ayant une intelligence pour le connaître, un cœur pour l'aimer, capables enfin, après l'avoir servi, de le posséder éternellement [1].

Et je découvre avec ravissement les grandes harmonies de la création. Je comprends que, s'il n'y a au monde qu'un seul être fait pour s'élever jusqu'à Dieu par la connaissance et l'amour, il faut qu'il résume et concentre en lui tous les autres, et qu'il se serve d'eux pour tendre à sa fin. Autrement comment ces derniers remonteraient-ils vers leur auteur? Comment Dieu, qui ne les a créés que pour lui-même, s'atteindrait-il par eux?

non necessario, sed indifferenter ametur, id est cum facultate volendi et non volendi illud. » *Relectio theolog. de libert. voluntat. div.* Disp. I, sect. II, n° 23, inter opusc.

[1] *Bonum est quod omnia appetunt,* disait l'École. Voyez là-dessus saint Thomas, *Contr. gent.*, l. III, c. XVI : *Quod finis cujuslibet rei est bonum.*

Le premier principe aurait donc agi pour une autre fin que la fin dernière, et l'action divine irait se perdre et s'évanouir au sein de l'être fini? Non, il n'en est pas ainsi, et le regard le plus inattentif jeté sur moi-même et sur ce qui m'environne, me donne une tout autre idée des desseins du Créateur. Dans l'homme je ne puis m'empêcher de reconnaître le roi et le maître de cet univers visible. Sur quoi n'exerce-t-il pas sa domination, sinon par sa force et son industrie, au moins par sa pensée? Ce soleil lui-même, immobile au centre du monde, tandis que l'homme roule emporté par la chétive planète où il naît et meurt, ce soleil, dis-je, est moins grand que lui, car il s'ignore, et l'homme le contemple et le mesure. Ah! je me sens pénétré de pitié pour cette étroite et attristante philosophie qui, sous prétexte que l'homme n'est pas seul en ce monde, en veut faire une partie aliquote de ce grand tout, ni plus ni moins que s'il était arbre ou rocher[1]! Il est vrai, cette dignité, son partage, est d'un poids qui épouvante sa lâcheté; car, s'il est roi par rapport aux créatures, par rapport à Dieu il est vassal, et il doit à son suzerain l'hommage de tout ce qu'il est et de tout ce qu'il possède. Il lui serait plus commode sans doute de se rapprocher des êtres sans raison qui n'ont ni cette noblesse, ni cette responsabilité, et on le voit, hélas! trop souvent, lui qui est fait pour regarder le ciel, se confondre avec les animaux dont l'œil stupide s'attache à la terre où se consomme leur destinée. *Homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus et similis factus est illis*[2].

C'est une belle pensée des anciens, que l'homme est placé

[1] Parmi les philosophes spiritualistes ou prétendus tels, il en est qui trouvent que c'est folie à l'homme de croire ce bas monde fait pour le servir. L'un d'eux nous affirme que Dieu « procède plus largement, » et que, comme le dit Platon, « il a fait la partie pour le tout, non le tout pour la partie. » E. Bersot, *Essai sur la Providence*, p. 247.

[2] Ps. XLVIII, 21.

entre deux mondes, le visible et l'invisible, et comme à la limite du temps et de l'éternité. Otez-le, l'harmonie est rompue, et il n'y a plus de lien qui rattache la terre au ciel.

Il serait inutile d'expliquer comment les trois règnes de la nature sont subordonnés entre eux, et comment ils s'unissent pour concourir à un même but. A l'aide du principe d'où nous sommes partis, on conçoit d'abord, et sans qu'il soit besoin de descendre au détail, que tout ce qui a reçu l'être à un degré quelconque est un moyen qui a ses fonctions, son rôle à jouer dans l'ensemble, et qui, par des intermédiaires plus ou moins nombreux, tend à sa façon à la fin dernière. Toute substance, étant un moyen, est aussi une cause. Si elle n'était douée d'une énergie propre, comment répondrait-elle à sa destination? Il faut qu'elle soit apte, en quelque manière, à modifier les autres substances; autrement elle serait pour elle-même, ce qui répugne, et Dieu l'aurait créée en vain. C'est pourquoi nous n'hésitons pas à rejeter le système des causes occasionnelles de Descartes et de Malebranche.

Il n'y a rien d'inutile dans l'univers. Pas un être qui ne soit un moyen, nous l'avons dit, pas un moyen qui ne soit exactement proportionné au but qu'il doit atteindre selon les conseils du Créateur [1]. J'affirme hardiment qu'il n'y a pas un atome que Dieu n'ait pesé, dont il n'ait calculé, si l'on peut parler ainsi, la force d'attraction et de répulsion, et auquel il n'ait assigné son rang et son rôle dans l'économie générale de l'univers. Eh! puisqu'il a tiré l'atome du néant, pourquoi ne l'aurait-il destiné à rien? D'ailleurs ce sont les atomes qui forment les soleils, et les soleils peuplent les cieux qui nous racontent sa gloire.

[1] Dieu a donc choisi les moyens les meilleurs possibles ou les mieux adaptés au but qu'il s'est proposé en créant. C'est en ce sens que saint Augustin a pu dire : « Usque adeo desipiendum est ut homo videat aliquid melius fieri debuisse, et hoc Deum vidisse non putet; aut putet vidisse, et credat facere noluisse; aut voluisse quidem, sed minime potuisse? Avertat hoc Deus a cordibus piorum. » *Contra adv. Legis et Prophet.*, l. I, c. XIV. Qu'on n'aille pas en conclure que saint Augustin est optimiste.

Mais que fait donc Fénelon dans sa *Réfutation* de Malebranche? Il prend cet atome, il le détache de l'ensemble, et, ainsi isolé, sans une intelligence qui lui soit unie ou qui du moins le contemple, il ose dire que cet atome pourrait être le terme de la volonté créatrice ! Je l'avoue, quand d'imposantes autorités ne me persuaderaient pas le contraire, les répugnances les plus invincibles de ma raison protesteraient encore contre une pareille hypothèse.

Non, Dieu n'a pu se borner à faire cet atome ; car, seul, cet atome n'aurait existé que pour lui-même, et la sagesse de Dieu, l'amour qu'il se porte nécessairement dans tous ses actes, ne permettent pas qu'il en soit ainsi. Et si, au lieu d'un atome, vous prenez un univers dont la magnificence et la beauté l'emportent infiniment sur tout ce que nous offre celui-ci, mais que cet univers ne renferme pas un être qui puisse connaître Dieu, l'aimer, le servir, le posséder, je dirai encore : Non, ce n'est pas là, ce ne saurait être une œuvre digne de Dieu ; non, s'il veut créer, il ne concentrera pas ainsi la création en elle-même, de telle sorte qu'elle n'ait aucune voie pour remonter vers lui. Où Dieu ne peut être à lui-même sa fin, il ne peut agir.

Il nous serait facile de montrer que Fénelon a contre lui les théologiens et les Pères ; non pas sans doute qu'ils aient formellement nié la possibilité d'un monde sensible d'où la créature raisonnable serait absente : ils n'ont pas même songé à cette hypothèse ; mais, par le rôle qu'ils assignent à l'homme dans la création, en le déclarant seul capable de la rapporter tout entière à son auteur, on comprend assez qu'il y est, suivant eux, nécessaire, et que sans lui elle leur paraîtrait indigne de la sagesse de Dieu [1].

[1] On nous assure que nous pourrions invoquer une autorité supérieure à celle des théologiens et des Pères, et que nous aurions le droit de conclure, des expressions employées par Sa Sainteté le pape Pie IX dans une allocution ou un bref, que notre sentiment est seul en harmonie avec le dogme catholique. Cependant, n'ayant pu découvrir le texte dont il s'agit, en l'absence de tout souvenir personnel, nous nous abstiendrons de rien affirmer à cet égard.

Mais, dit Fénelon, n'y eût-il qu'un seul atome, il serait à une distance infinie du néant; il n'y aurait que l'être qui existe par lui-même qui aurait pu l'appeler du néant à l'être ; or qui dit un être par soi-même dit un être infiniment parfait; cet atome marquerait donc lui seul parfaitement la perfection infinie de celui qui l'aurait créé[1].

Il la marquerait ; et à qui ? à celui qui l'aurait créé et qui n'a pas besoin d'exercer sa toute-puissance pour la connaître. Sa gloire intérieure, c'est-à-dire le témoignage qu'il se rend à lui-même de son infinie perfection ne peut croître : elle est toujours la même avec ou sans la création ; d'un autre côté, sa gloire extérieure ne croîtra pas non plus par une création privée de tout être capable de lui rendre témoignage. Quelle sera donc la fin de cette création ? Quelle sera sa raison suffisante ? Nous n'admettons pas d'ailleurs que Dieu puisse créer rien que pour se manifester à ses créatures et recueillir leur admiration et leurs hommages. Il faut que ces créatures le servent, qu'elles le cherchent, qu'elles arrivent à lui et s'y reposent ; autrement le mouvement parti de Dieu ne remonterait pas jusqu'à lui. S'il n'était que le principe des créatures, peut-être suffirait-il que, le connaissant comme tel, elles lui rendissent à ce titre un tribut de louanges et de reconnaissance; mais, parce qu'il est leur fin, il faut qu'elles l'aiment, le poursuivent et s'attachent à lui comme à leur souverain bien. C'est en ce sens que nous disons qu'il a cherché sa gloire dans la création ; sa gloire, c'est d'être connu, aimé, servi et possédé par des créatures raisonnables ; c'est de remplir à la fois leur intelligence et leur cœur, d'être la règle de toutes leurs actions et le seul terme où elles trouvent leur félicité. Mais, si vous entendiez par sa gloire une simple manifestation de ses attributs à des êtres dont la loi ne serait pas de tendre à lui, cette gloire alors ne lui suffirait plus et ne pourrait être la fin de la création.

[1] *Réfutation*, ch. III, passage déjà cité.

Pour cette raison, nous n'admettons pas non plus ce qu'ajoute ailleurs Fénelon à l'appui de son hypothèse. Au lieu que Dieu se complaît maintenant dans la beauté de la nature et dans l'admiration qu'elle cause aux esprits, « selon la supposition que nous faisons, il se serait complu seulement dans la beauté de la nature inanimée : comme l'ouvrage eût été moins parfait, il s'y serait moins complu ; car il se complaît dans chaque créature selon le degré d'excellence qu'il y met; mais enfin il s'y serait complu[1].»

Non, cette complaisance de Dieu dans son œuvre ne peut lui être une raison suffisante de créer ; car, qu'il crée ou non, cette complaisance est toujours la même, l'existence de la créature n'ajoutant rien à la connaissance qu'il a de tous les degrés d'être qu'il peut tirer du néant, et dont le type éternel est éminemment contenu, sans les limites du fini, dans sa propre essence. Il contemple donc en lui-même tous les possibles, et, avant qu'il les appelle du néant à l'être, ils sont pour lui aussi réellement que s'ils existaient. Leur existence ne lui apprend rien ni sur la perfection relative dont ils sont susceptibles, ni sur la puissance qu'il a de les produire. Pourquoi les produira-t-il, si ce n'est pour les faire tendre vers lui, et pour s'atteindre lui-même par eux, non pas plus parfaitement qu'il ne s'atteignait sans eux, mais d'une autre manière, en les associant en quelque sorte à l'amour qu'il se porte à lui-même, et qui ne peut trouver qu'en lui-même un objet digne de lui ? Voilà ce qu'il peut chercher dans la création. Il n'y est point nécessité, ayant sans elle pleine possession de lui-même ; mais, s'il crée, il ne descend pas au-dessous de lui-même, puisque son acte, d'une simplicité absolue et d'une inépuisable fécondité, en même temps qu'il communique aux créatures l'être, le mouvement et la vie, les entraîne toutes, chacune suivant sa nature, vers le centre invariable où il tend lui-même nécessairement, sans jamais s'arrêter à rien d'imparfait et de borné.

[1] *Réfutation*, ch. x

Et il ne servirait de rien d'alléguer[1], « que toute nature, quelque corrompue, c'est-à-dire quelque diminuée qu'elle soit, tant qu'elle demeure nature, est encore bonne ; qu'à quelque degré de perfection et d'être qu'on la rabaisse, pourvu qu'il lui en reste quelqu'un, elle porte encore la marque du doigt de Dieu, et n'est jamais mauvaise ; qu'en un mot toute substance en tant que substance, quelque vile et quelque corrompue qu'elle soit, est encore essentiellement bonne. » Si, comme je le crois, Fénelon a voulu conclure de ses assertions, qui sont très-vraies, quelque chose de favorable à sa thèse, il est allé beaucoup trop loin.

Toute nature, dit-il, tant qu'elle demeure nature, est bonne, quelque corrompue qu'elle soit. Là-dessus je demanderai : S'ensuit-il que toute nature, quelque corrompue qu'elle soit, puisse sortir telle des mains de Dieu ? Non, sans doute. Il y a donc quelque chose de bon que Dieu ne peut faire. Comment cela ? Expliquons-nous.

On a dit et on a pu dire que l'être et le bien sont deux termes réciproques et qui se peuvent prendre l'un pour l'autre : *Ens et bonum convertuntur*. C'est vrai en un certain sens. Par la même raison, le mal, au contraire, le mal qui n'est qu'un défaut, une privation d'être, ne pouvant subsister en lui-même, on a dit et on a pu dire que le mal ne peut être réalisé que dans le bien, c'est-à-dire dans un être qui serve de sujet à la privation. C'est ce qu'affirme saint Augustin, et après lui saint Thomas : *Malum non est nisi in bono*[2]. Mais, quand nous parlons du bien pris ainsi d'une manière abstraite, du bien compatible avec le mal, nécessaire même à l'existence du mal, de quelle sorte de bonté s'agit-il

[1] *Réfutation*, ch. XXI.

[2] *Summ. theol.*, 1 p., q. 48, a. 3. Saint Augustin avait dit : « Mala omnino sine bonis et nisi in bonis esse non possunt... Et hæc duo contraria ita simul sunt, ut si bonum non esset, in quo malum esset, prorsus nec malum esse potuisset : quia non modo ubi consisteret, sed unde oriretur corruptio non haberet, nisi esset quod corrumperetur; quod nisi bonum esset, non corrumperetur : quoniam nihil est aliud corruptio, quam boni exterminatio. » *Enchir.*, c. XIV.

donc? De la bonté métaphysique. Or je dis que Dieu ne peut créer des êtres dépourvus de toute autre espèce de bonté que la bonté métaphysique.

Et d'abord, si ce sont des êtres doués de raison, tout le monde m'accordera qu'il n'a pu les créer dans un état contradictoire à leur destination, et à jamais séparés de leur fin dernière. Nul doute qu'il a dû les créer dans un état de tendance vers leur fin, pourvus de tous les moyens nécessaires pour arriver à leur fin. Cette tendance n'est pas reçue par eux d'une manière passive, et, comme ils peuvent la suivre, ils peuvent y résister. S'ils la suivent, comment nommerons-nous la nouvelle espèce de bonté qui résulte pour eux de cette tendance bien ordonnée qui les rapproche de leur fin? Nous la nommerons bonté morale. Dieu ne peut créer des êtres doués de raison en dehors de cette bonté morale et dans un état qui la leur rende impossible. Mais, quand ils auront perdu par leur faute cette bonté morale et jusqu'à la possibilité de jamais la recouvrer, quand ils seront l'objet des vengeances éternelles, et que Dieu, ne pouvant s'atteindre directement par eux, les ramènera à ses fins par la voie indirecte du châtiment, alors même il leur restera encore la bonté métaphysique, et il sera vrai de dire que le mal est dans le bien, le mal moral d'abord, et avec lui le mal de la peine, qui en est la suite.

Pour les êtres sans raison, il n'y a pas lieu à s'enquérir de la bonté morale, puisqu'ils ne sont en aucun sens susceptibles de moralité. Allons-nous en conclure que Dieu puisse les créer avec la bonté métaphysique toute nue, c'est-à-dire sans destination, sans aucun lien entre eux et la fin dernière? Nullement : incapables qu'ils sont d'atteindre par eux-mêmes la fin dernière, il faut, nous l'avons vu, qu'ils servent à d'autres êtres capables de l'atteindre, et que, par ces intermédiaires, ils se rattachent à elle.

Ainsi, à la bonté métaphysique doit se joindre, dans les êtres raisonnables, la bonté morale, et dans les êtres sans raison une bonté qui n'a pas, dans la langue philosophique, de nom qui lui soit propre, mais qui se résout dans cette idée générale d'ordre

et d'harmonie que réalise tout être doué d'une destination et capable de l'accomplir. Cette nouvelle espèce de bonté, disons-nous, doit exister dans tout être qui sort des mains de Dieu. Fénelon, dans la singulière hypothèse que nous discutons, ne laisse aux êtres sans raison que la seule bonté métaphysique, et, supprimant les intermédiaires par lesquels ils pourraient se rattacher à la fin dernière, il les dépouille par là même de cette autre bonté qui ne leur est pas moins nécessaire que la première pour qu'ils soient le terme de l'acte créateur. Voilà pourquoi nous repoussons l'hypothèse de Fénelon.

Malgré l'étendue de cette discussion, nos lecteurs n'auront sans doute pas oublié que le point qui nous y a engagés n'est véritablement qu'un accessoire dans la *Réfutation du système du P. Malebranche*. Retranchez ces deux pages, et l'argumentation de Fénelon demeure.

Toujours il reste vrai de dire que, si Dieu, est assujetti à la loi du meilleur, il n'est plus libre, et qu'ainsi on arrive irrésistiblement à cette dernière absurdité d'un monde éternel et infini, d'un monde qui épuise la puissance créatrice et s'identifie avec Dieu. Logiquement, l'optimisme aboutit bon gré mal gré au panthéisme. Ne serait-ce pas à cette secrète affinité qu'il doit la faveur dont il jouit encore dans certaines écoles?

Comme Fénelon, nous ne donnons à la liberté divine d'autres bornes que celles du possible; comme lui, nous ne tenons pour impossible que ce qui est contraire à la souveraine sagesse ; toute la différence entre lui et nous roule sur l'hypothèse d'une création particulière qu'il croit digne de cette sagesse, et nous incapable de fixer son choix.

Nous pouvons donc, sans abandonner aucun de nos principes, accepter toute son argumentation contre Malebranche. Plus nous l'étudions, plus elle nous paraît triomphante; et cependant l'optimisme ne s'est pas tenu pour battu. Il ne sera pas sans intérêt de voir comment il a relevé la tête et s'est soutenu jusqu'à nos jours.

CH. DANIEL.

BIBLIOGRAPHIE

EXPOSITION DES PRINCIPES DU DROIT CANONIQUE, par S. E. Mgr le cardina Gousset, archevêque de Reims. — Paris, Lecoffre, 1859.

L'affaiblissement des études théologiques date parmi nous des secousses violentes qui inaugurèrent le dix-neuvième siècle, et de la situation nouvelle qu'elles avaient faite au clergé. Absorbés par les soins d'un ministère écrasant pour leur petit nombre, la plupart des prêtres français ne pouvaient guère s'adonner aux spéculations de la science ; quand de toutes parts les populations manquaient de pasteurs et d'apôtres, était-ce le moment de s'ensevelir dans les solitaires labeurs de la pensée ? Aujourd'hui, quoique un demi-siècle ait à peine comblé les vides, quoique nous ne trouvions plus dans les circonstances actuelles les facilités d'autrefois, tout néanmoins fait présager une prochaine résurrection. Déjà, depuis quelques années, se manifeste un mouvement impossible à méconnaître. Et ce qui en assure le résultat, c'est que l'épiscopat tourne de ce côté ses préoccupations les plus sérieuses, et qu'il semble disposé à prendre tous les moyens d'en favoriser le développement.

Nous sommes heureux de rendre ici un hommage public à l'un des propagateurs les plus ardents et les plus éclairés de ce mouvement si nécessaire. A Mgr Gousset, archevêque de Reims et cardinal de la sainte Église Romaine, revient en partie la gloire d'une grande et féconde initiative, celle qui réhabilite parmi nous la théologie morale de saint Liguori. Bien des préjugés s'opposaient à son adoption ; Mgr Gousset comprit qu'il fallait commencer par une *justification* des principes sur lesquels elle repose ; bientôt une publication plus étendue eut pour but d'approprier cette même doctrine à l'état actuel des

choses. La *Théologie morale* fut suivie d'une *Théologie dogmatique*, destinée à présenter au clergé et aux fidèles dans leur langue propre et sous une forme accessible à tous les vérités principales de notre sainte religion. C'est pour compléter cet ensemble de travaux sur la science sacrée que paraît en ce moment l'*Exposition des principes du droit canonique*, ouvrant une nouvelle série d'études dont l'opportunité ne saurait être douteuse.

L'auteur nous fait connaître lui-même, dans la préface, le but qu'il s'est proposé. Il n'a pas prétendu faire un cours complet de droit canon, ni un ouvrage destiné à remplacer les livres élémentaires qui sont classiques dans les séminaires et les facultés de théologie, mais un simple traité de législation, où l'on indique la source, la nature et l'objet du pouvoir que l'Église tient de son divin fondateur.

Après les notions préliminaires se présente naturellement la question d'utilité et de nécessité. L'étude du droit canon est-elle indispensable aux ecclésiastiques? — Oui; car la théologie embrasse un double objet : le dogme et les actes qui en découlent. Or ces actes, à leur tour, offrent un double point de vue : ou ils sont individuels et sous ce rapport doivent être régis par la science morale, ou ils ont un caractère d'universalité, et comme tels ils se rattachent à la discipline générale de l'Église, dont l'étude est l'objet propre du droit canonique. Cette connaissance est-elle aussi un devoir pour les jurisconsultes, les magistrats, les législateurs? — Oui encore. Comment, en effet, comprendre les rapports des deux puissances, si l'on n'a une idée exacte de l'une et de l'autre? La législation chrétienne a des droits imprescriptibles auxquels le pouvoir civil ne peut manquer de contrevenir, s'il les ignore. La sécularisation du gouvernement temporel ne saurait l'autoriser à être injuste. Et c'est de sa part une flagrante injustice d'empiéter sur un domaine qui n'est pas le sien, d'entraver une action qui doit essentiellement demeurer libre.

Mais est-il vrai que l'Église soit un corps organisé, capable de se régir? En d'autres termes, est-elle douée par elle-même d'une puissance législative? — Pour connaître la société religieuse fondée par Jésus-Christ, il faut interroger l'Écriture et l'histoire. Or l'une et l'autre nous la révèlent comme une société complète, ayant sa fin distincte de toute autre, et trouvant en elle-même les moyens d'y conduire ceux qui lui appartiennent. Selon la teneur de l'Évangile, Dieu a déposé dans son Église la puissance de lier et de délier, de faire des préceptes, de gouverner les peuples, par rapport au but spirituel, où elle a mission de les amener. Et tous les siècles nous montrent

cette puissance s'exerçant dans toutes les choses qui concernent la religion, la morale chrétienne, l'édification des fidèles et leur salut. Restreindre l'autorité spirituelle à n'agir que sur les âmes, ce serait la détruire, puisque l'homme ne saisit dans l'homme que ce qui se traduit à l'extérieur, et qu'il est impossible à tout gouvernement humain de se confiner dans une région purement invisible. Dépouiller cette autorité du droit de coercition, ce serait encore équivalemment la réduire à néant, car ce droit est inhérent à toute puissance. Voilà pourquoi l'Église n'a jamais manqué de protester par des anathèmes contre toute doctrine qui tendait à lui enlever quelqu'une de ces prérogatives.

Quand on ajoute que son pouvoir est indépendant, on ne fait que tirer un corollaire obligé des principes qui précèdent. Cette indépendance existe, soit vis-à-vis de la puissance séculière, qui ne peut en contrarier l'exercice, soit vis-à-vis du peuple chrétien, car ce n'est pas dans les simples fidèles que réside l'autorité législative. Jésus-Christ, en fondant l'Église, a créé une véritable monarchie. C'est un royaume qu'il a voulu établir. Sa maison, il l'a bâtie sur Pierre ; à Pierre il a commandé de *paître* les agneaux et les brebis ; à Pierre il a remis les clefs et la puissance suprême. Les organes de la tradition sont unanimes pour reconnaître dans le Pontife romain cette juridiction universelle. Son infaillibilité dans les matières de foi, quoiqu'on n'en ait pas fait un article de notre symbole, est une vérité hautement proclamée. A l'appui des nombreux témoignages que l'histoire fournit, on est heureux de voir figurer l'attitude de l'épiscopat français durant ces dernières années. Dans les lettres adressées au Pape à l'occasion de la définition projetée de l'Immaculée Conception, les Évêques étaient unanimes à s'en rapporter à sa décision, sans faire dépendre aucunement leur adhésion du jugement de leurs collègues. De même, à la réception de la bulle du 8 décembre 1854, tous se sont empressés de la publier dans leurs diocèses, sans qu'aucun ait eu la pensée de consulter les autres prélats et d'attendre la réponse de la majorité. Ces faits prouvent une fois de plus que si, en matière de dogme, nous sommes quelquefois portés à contester les principes, on trouverait difficilement au monde une Église plus disposée à accepter pratiquement les conséquences qui ressortent des prérogatives apostoliques.

Le souverain Pontife, en vertu de l'autorité qu'il tient de Jésus-Christ, peut donc porter des lois universelles et obligatoires pour toute la chrétienté. Et cette obligation n'attend pas pour exister le consentement des Évêques. Car la force d'une loi ne dépend pas de l'accep-

tation des sujets; et le plein pouvoir de régir l'Église, qui a été remis à Pierre et à ses successeurs, deviendrait illusoire, si chaque prélat était libre d'en secouer le joug. Sans doute, pour qu'une règle des mœurs en vienne à lier les consciences, il faut qu'elle ait été promulguée. Mais le mode de promulgation, n'étant pas toujours indiqué par la nature même des choses, reçoit sa détermination de la volonté du législateur. On ne saurait donc refuser au Pape le droit de consacrer comme promulgation authentique celle qui est faite selon le rit adopté dans la capitale du monde chrétien; de nos jours surtout, la notification s'en fera dans les provinces avec la plus grande facilité; et ce sera souvent le seul moyen pour le Père commun des fidèles d'exercer son ministère avec une pleine indépendance. On sait quelles entraves a suscitées aux constitutions apostoliques la clause du *placet* impérial ou royal. Aux yeux d'un catholique, la valeur de l'acte pontifical, et l'obligation qu'elle crée, est tout à fait indépendante de cette condition purement civile, dont l'effet ne peut être autre que d'ériger en loi de l'État ce qui était auparavant une loi de l'Église. A cette occasion, nous ferons remarquer avec Mgr Gousset que les articles organiques, loin de faire partie du concordat consenti par le pape Pie VII, ne sont qu'une addition frauduleuse contre laquelle Rome n'a cessé de protester en toute circonstance; que cette addition, au lieu d'être conforme au droit, consacre des principes en contradiction avec ceux qui ont servi et servent encore de base à la constitution actuelle des Églises de France; que, du reste, parmi ces articles, plusieurs sont tombés en désuétude et abandonnés par le gouvernement lui-même, notamment en ce qui concerne la tenue des conciles provinciaux et des synodes diocésains.

L'éminent auteur donne ensuite d'assez longs détails sur les différentes formes des constitutions apostoliques, sur leur autorité, sur les règles de la chancellerie, et enfin sur les congrégations romaines. Une question vivement débattue aujourd'hui a pour objet de savoir si les décisions et décrets qui émanent de ces congrégations doivent être regardés comme ayant force de loi. Remarquons d'abord qu'un grand nombre de décisions sont des réponses particulières rendues sur des demandes individuelles. Elles ne sauraient obliger strictement que celui ou ceux à qui elles sont adressées, bien que chacun y puisse trouver pour son propre compte une direction et un enseignement. D'autres, au contraire, sont des décrets d'une forme et d'une portée universelles. Si ces décrets sont de plus expressément approuvés par le souverain Pontife, Mgr Gousset pense qu'ils ont force de loi. Il est vrai que la

promulgation leur manque, mais la promulgation, ajoute-t-il, n'est pas nécessaire, quand un décret ne tend pas à développer une loi ni à lui donner plus d'extension, et qu'il en est seulement l'interprétation authentique. Nous devons néanmoins avertir que ce point est en litige parmi les théologiens et que Suarez est d'un avis contraire [1].

Si la puissance législative de l'Église réside avant tout dans le souverain Pontife, elle s'exerce aussi, du moins partiellement, dans les conciles. On entend par concile une assemblée d'Évêques réunis suivant l'ordre reçu dans l'Église pour traiter de ce qui a rapport au dogme, à la morale évangélique ou à la discipline du peuple chrétien. Cette définition fait assez voir que les assemblées du clergé de France, qui se tenaient périodiquement au dix-septième et au dix-huitième siècle, n'avaient nullement le caractère du concile. En effet, outre qu'elles traitaient principalement des affaires temporelles, ainsi que le remarque Fleury lui-même, elles n'étaient pas convoquées par le supérieur ecclésiastique, mais par le roi, qui, de la même manière qu'il les avait réunies, les congédiait aussi quand il lui semblait bon ; elles n'avaient pas vis-à-vis de lui, non plus que vis-à-vis des parlements, la liberté essentielle aux réunions synodales ; enfin leurs décisions n'étaient point confirmées par le jugement du Pontife romain, comme doivent l'être les décrets de tous les conciles.

Nous ne suivrons pas Mgr Gousset dans tous les détails qu'il donne sur cette matière. Cette partie de son ouvrage nous apprend quelle est l'origine des conciles et leur nécessité ; quels caractères distinguent le concile général ou œcuménique, à qui il appartient de le convoquer, de le présider, d'y siéger avec voix délibérative, d'en confirmer les actes et de leur imprimer le sceau d'une autorité infaillible.

Vient ensuite une description intéressante et instructive du concile provincial. Le savant prélat démontre par des preuves sans réplique l'obligation de soumettre au Pape les décrets qui y ont été rédigés. Puis, après avoir rappelé l'importance que l'Église attache à cette institution, les avantages qui en découlent, les lois multipliées qui la prescrivent, il ajoute que la France ne saurait ici se prévaloir de la coutume pour échapper à l'obligation du droit commun. La coutume, en effet, ne peut s'établir que par des actes libres. Et si, durant de longues années, les Évêques français ont cessé de se réunir, c'est qu'ils n'avaient pas la liberté de le faire.

Les points de doctrine relatifs au synode diocésain sont traités à peu

[1] *De legib.*, lib. VII, c. I.

près de même, avec l'indication succincte de tout ce qui s'y doit faire et une sorte de plan pratique pour en faciliter la célébration dans chaque diocèse.

Dans la plupart des questions précédentes se trouve impliquée plus ou moins celle de la coutume. Il était donc indispensable d'aborder ce sujet et même de le développer avec une certaine étendue. Notre intention n'est pas d'entrer dans l'examen des applications auxquelles descend Mgr le cardinal. En pareille matière, toute question pratique est nécessairement complexe ; la solution dépend d'appréciations morales qui renferment d'ordinaire une foule d'éléments et où l'on doit tenir compte de mille circonstances. Outre que ce travail nous entraînerait trop loin, nous ne nous sentons pour l'entreprendre ni l'autorité ni l'expérience nécessaires. Quant aux principes sur lesquels l'auteur s'appuie, ils nous ont paru s'écarter en certains points de ceux qui sont généralement admis parmi les canonistes, et c'est cette divergence qu'il nous semble utile de faire remarquer en nous bornant au rôle de simple rapporteur.

Tout le monde est d'accord sur les notions fondamentales. Il y a une coutume *de fait*, qui consiste dans la fréquence des mêmes actes répétés par la multitude ; il peut y avoir aussi une coutume *de droit* établie insensiblement par la première et qui acquiert force de loi lorsqu'elle est revêtue du consentement du législateur. C'est ce que les anciens appelaient le *droit non écrit*, *jus non scriptum*, par opposition au *droit écrit* que constitue l'ensemble des lois émanées directement de l'autorité suprême. Pour que la coutume acquière ce caractère, il faut, entre autres choses, qu'elle soit *raisonnable :* ce qui ne veut pas dire qu'elle doit toujours être conforme à la loi humaine, autrement elle ne saurait y déroger, mais qu'elle doit être de nature à ce que le législateur puisse avoir des motifs sages et honnêtes de la laisser prévaloir. Il faut, en outre, qu'elle *prescrive;* non que la coutume et la prescription soient identiques, car les canonistes signalent de nombreuses différences entre elles ; cependant il y a ce point de commun que, dans l'une et dans l'autre, des actes répétés pendant un certain laps de temps et dans les conditions voulues arrivent à créer un droit nouveau, à rendre légitime ce qui ne l'était pas, à faire qu'une chose auparavant indifférente soit désormais obligatoire ou illicite.

Le laps de temps nécessaire pour que la coutume obtienne cet effet peut-il être déterminé d'une manière fixe ? Ici les canonistes et les jurisconsultes se divisent. Les uns assignent un certain nombre d'années ; d'autres, à l'avis desquels se range Mgr Gousset, laissent

cette appréciation au jugement des hommes prudents; nous n'avons pas à entrer dans cette discussion. Toujours est-il qu'il faut admettre une différence entre la coutume qui devient légitime parce qu'elle est formellement approuvée avant qu'elle ait pu prescrire, et celle qui doit sa force à la prescription accompagnée de toutes les conditions requises. Mais voici le point capital.

La coutume, avons-nous dit, ne constitue un droit réel que quand elle a pour elle le consentement du législateur. De quelle nature sera ce consentement? Les auteurs en distinguent trois espèces que nous définissons d'après Reiffenstuel. « Le consentement *exprès* a lieu quand le législateur accorde d'une manière claire et expresse son assentiment à une coutume donnée, soit en permettant qu'on l'introduise, soit en l'approuvant si elle existe. Le consentement est appelé *tacite* lorsque le législateur, connaissant l'existence de la coutume, ferme les yeux, ne s'oppose pas (*dissimulat seu non contradicit*) alors qu'il pourrait aisément s'opposer; son silence, en pareil cas, est regardé comme une approbation (*dum enim sic tacet consentire videtur*). Le consentement *légal*, qui est aussi nommé *général* ou *juridique*, est celui qui provient de la loi elle-même ou du droit; en ce sens que le législateur, par l'autorité publique de la loi, consent à toutes les coutumes raisonnables qui auront prescrit légitimement, voulant qu'elles soient confirmées et regardées elles-mêmes comme autant de lois[1]. »

Mgr Gousset nie que le consentement *légal* soit un consentement véritable, que du moins il soit valable ailleurs qu'en matière civile, et décide absolument que ce consentement ne saurait autoriser une coutume qui déroge aux canons ou aux constitutions apostoliques (p. 367, 407, 429, etc.). C'est ici qu'il commence à s'écarter de la doctrine commune. Écoutons Schmalzgrueber : « Quelques auteurs, avec Ponce de Léon, exigent un consentement spécial et personnel en vertu duquel le prince ou législateur confirme la coutume introduite parmi le peuple d'agir en dehors de la loi ou contre elle, soit en l'approuvant, soit du moins en ne protestant pas, lorsqu'il sait ce qui se passe et qu'il pourrait le faire. Mais il vaut mieux tenir, selon le sentiment commun et très-généralement reçu (*cum communi et receptissima sententia*), qu'aucun autre consentement n'est requis pour légitimer une coutume que celui qu'on appelle *légal* ou *juridique*. La raison en est que le législateur pouvait très-bien sanctionner d'avance toute coutume raisonnable qui aurait duré l'espace de temps

[1] Reiffenstuel, lib. I. *Decretal.*, tit. IV, § 5, n° 138.

nécessaire. Or c'est ce qui a été fait pour le droit canonique et pour le droit civil[1]. » Benoît XIV ne pense pas autrement. Il déclare, sans aucune hésitation, que le consentement demandé n'est pas un consentement personnel, mais bien un consentement juridique, et consacre de son autorité cette doctrine qu'il appelle tout à fait commune (*quod communissime tenent*) [2]. Suarez s'était aussi rangé avec le grand nombre, *vera et communis sententia* ; il n'exige le consentement personnel que pour sanctionner la coutume indépendamment de la prescription[3]. La plupart des canonistes modernes sont du même avis; nous nous bornerons à citer Pichler et Reiffenstuel. Ce dernier fait observer que parmi ceux qui semblent être d'un sentiment opposé, plusieurs, notamment Sperelli et Fagnani, ne parlent pas d'une coutume quelconque, mais de celle que le droit commun improuve d'avance[4]. On conçoit, en effet, comme le fait aussi remarquer Suarez, que, dans ce cas, la prescription ne puisse s'accomplir que dans des conditions plus difficiles.

Nous ne prétendons pas nier que d'autres auteurs, en nombre relativement restreint, exigent dans le législateur une connaissance *spéciale* de la coutume, ce qui revient à rejeter le consentement purement légal. Cette opinion n'est donc pas dénuée de probabilité. Mais, en présence des autorités si graves et si multipliées qui la combattent, peut-on l'imposer comme obligatoire? N'est-ce pas le cas de dire avec Suarez, traitant un point analogue en cette matière : *Non videtur tutum in re morali discedere a receptissima sententia, præsertim cum hæc materia ex jure positivo pendeat, in quo major fides adhibenda est peritis in illo quam aliis.* (*De legib.*, l. VII, c. VII, n. 7.)

Non-seulement Mgr Gousset repousse le consentement légal, mais il veut encore que le consentement *tacite* soit exprimé ou manifesté directement ou indirectement par des actes ou par des faits (p. 370, 376, etc.). Cette opinion est encore plus rare parmi les canonistes que la précédente.

Le consentement tacite diffère du consentement légal en ce qu'il suppose dans le législateur une connaissance personnelle et spéciale de la coutume. Mais, si l'on exige de plus une manifestation extérieure qui se produise par des actes ou par des paroles, nous ne

[1] Schmalzgrueb., p. I, tit. IV, § 4, n° 15.
[2] Bened. XIV, *De Syn. diœces.*, lib. XIII, c. V, n° 5.
[3] Suarez, *De legib.*, lib. VII, c. XIII.
[4] Reiffenst., lib. I. *Decretal.*, tit. IV, § 5, n° 141.

voyons plus en quoi il diffère du consentement *exprès*. Aussi, à part quelques auteurs comme saint Antonin et Ponce, qui réclament toujours le consentement exprès en matière canonique, on ne trouvera guère de théologiens pour appuyer ce sentiment. Plusieurs, nous l'avons dit, demandent dans le législateur la connaissance de la coutume [1] ; mais il y a loin de là à exiger que son approbation se traduise au dehors d'une manière positive. Croire qu'un ou plusieurs actes judiciaires sont requis pour attester la légitimité de la coutume, c'est une opinion que Suarez réprouve en termes sévères (*Hæc sententia est falsa, et contraria est communis canonistarum et legislatorum*). Et la raison qu'il apporte semble péremptoire; car, si le tribunal qui juge n'est pas l'autorité suprême, sa sentence en faveur de la coutume présuppose la valeur de celle-ci et ne la lui confère pas ; si c'est le législateur qui prononce, sa décision deviendra obligatoire par manière de droit écrit et non par manière de droit coutumier [2]. Ne pourrait-on pas dire que, poser de telles conditions, c'est méconnaître la différence entre les deux sources du droit et abolir équivalemment celui qui vient de la coutume?

On objecte que le consentement tacite, ainsi entendu, se confond avec la simple *tolérance*, et que celle-ci ne suffit pas pour consacrer un usage. La définition que nous avons donnée, d'après les canonistes,

[1] Vasquez est de ce nombre. Après avoir rapporté et désapprouvé le sentiment de saint Antonin, il ajoute : « Quare eamdem omnino rationem existimo esse in pontifice quoad hoc et in aliis principibus, ut necessaria sit scientia cum qua est tacitus consensus, sicut supra abunde probatum est contra eumdem Antoninum, in nullo tamen necessarius sit expressus consensus ut modo dicebamus. » (*Comment. in S. Thomam,* 1. 2, Disp. 177, c. II, n° 21.) — Sylvius dit de même : « Si noverit consuetudinem introduci et eam non impediat, tacite illam approbat in eamque consentit. » (*Comment. in* 1. 2, q. XCVII, a. 3.) Ils ne font que développer la décision de saint Thomas : « Si multitudo non habeat liberam potestatem condendi sibi legem, vel legem a superiori potestate positam removendi, tamen ipsa consuetudo in tali multitudine prævalens obtinet vim legis in quantum per eos toleratur ad quos pertinet multitudini legem imponere. Ex hoc enim ipso videntur approbare quod consuetudo introduxit. » (1. 2, q. XCVII, a. 3, ad 3um.) — Bonacina demande quelque chose de plus que le simple silence, mais c'est à propos d'une coutume réprouvée par le droit, et même en un certain sens par la nature des choses. Aussi s'appuie-t-il de l'autorité de Suarez. (Tract. de *Horis canon.*, disp. II, q. V, punct. 6, prop. unic.)

[2] Suarez, *De legib.*, l. VII, c. XI.

répond assez à cette difficulté. Sans doute on ne peut se prévaloir d'un silence imposé au législateur par la contrainte ou par des circonstances qui ne lui permettent pas de protester; mais ce silence prend un autre caractère quand rien n'enchaîne sa parole ni ne met obstacle à ses réclamations; et c'est alors seulement que les auteurs l'appellent un consentement tacite : *quando princeps dissimulat seu non contradicit, cum commode contradicere posset* (Reiffenstuel, *l. c.*).

Les limites d'un article bibliographique ne nous permettent plus que de signaler en un seul mot la dernière question dont s'occupe Mgr Gousset, à savoir celle des concordats. Il résulte des preuves apportées par lui, que la Pragmatique sanction attribuée à saint Louis est un monument supposé dont la fausseté est désormais un fait acquis à l'histoire; que celle de Charles VII, basée sur les décrets du concile schismatique de Bâle, et dénuée de toute sanction apostolique, était, par là même, frappée d'une nullité radicale. C'est donc avec justice qu'elle a été condamnée par Léon X au cinquième concile général de Latran. Au contraire, le concordat conclu entre le même Pontife et François Ier était revêtu de toutes les conditions canoniques; il n'a cessé d'être, en France, une loi de l'Église et de l'État, que par la publication du Concordat de 1801, sous le régime duquel nous sommes encore aujourd'hui.

Cette analyse, quelque rapide et incomplète qu'elle soit, montre que l'*Exposition des principes du droit canonique* touche aux questions les plus actuelles et les plus vivantes; qu'elle intéresse tous ceux qui veulent étudier sérieusement les rapports des deux puissances ou la position présente de nos Églises et le droit qui les régit. Nous ne doutons pas que cet ouvrage, répandu rapidement parmi nous, ne contribue puissamment à éclairer l'opinion et à réformer de fausses idées. S'il devait soulever quelque polémique, ce ne sera pas, nous l'espérons, sur les principes qui nous attachent indissolublement à la chaire de Pierre, à son infaillible autorité, à sa liturgie embrassée universellement dans les diocèses de France; tout ce terrain, gagné sur des préjugés qui reculent chaque jour, ne saurait devenir le théâtre de nouvelles luttes. Que, relativement à certaines matières douteuses, où l'École est partagée, il s'élève des discussions modérées, propres à mettre en lumière des principes trop oubliés, à faire revivre des études qui ne nous sont plus familières, serait-ce, après tout, un si grand mal? Que, dans des choses de pure opinion, chacun, respectant les raisons de ses adversaires, défende avec calme le parti qui lui semble le plus probable, nous n'y voyons que la mise en pratique de

cette maxime toujours chère aux catholiques : *In dubiis libertas, in omnibus charitas.*

A. MATIGNON.

L'ÉGLISE ET L'EMPIRE ROMAIN AU QUATRIÈME SIÈCLE, par M. ALBERT DE BROGLIE. 2e partie : Constance et Julien. — Didier, 1859.

Reproduire dans un tableau animé et véridique les faits et les personnages des siècles passés, tel a été de tout temps le premier devoir de l'historien. Mais on ne s'accorde pas aujourd'hui sur la méthode à suivre pour le remplir, et la diversité des sentiments à cet égard a fait naître parmi nous plusieurs écoles. Il en est qui, pour satisfaire aux conditions d'une complète impartialité, exigent que l'écrivain se dépouille entièrement de sa personnalité propre. Ils ne lui permettent pas de se poser comme un juge qui prononce au nom de la vérité et de la justice, ni même de se porter ostensiblement comme témoin à charge ou à décharge devant le tribunal de l'opinion ; selon eux, l'historien n'est qu'un œil qui voit et une bouche qui raconte ; la conscience en lui ne doit avoir d'autre rôle que d'établir une conformité parfaite entre sa parole et les monuments qu'il a consultés ; elle ne peut intervenir pour exprimer un blâme ou un éloge ; et, refoulant au dedans d'elle-même les sentiments qu'y fait naître spontanément le spectacle du vice et de la vertu, elle doit prendre garde d'élever jamais la voix, et de prévenir le jugement du lecteur. Tel est l'idéal que se propose l'école purement descriptive.

Mais il est bien difficile qu'elle y puisse atteindre, car cette abdication absolue répugne à la nature humaine ; le divorce entre l'homme et l'écrivain n'arrive guère à être tellement consommé, que l'on ne trouve plus aucun point de contact entre l'un et l'autre. En outre, ces études d'après nature dégénèrent souvent en une plastique froide et inanimée. Plusieurs s'imaginent avoir ressuscité une époque dans sa naïveté, quand ils ont restitué aux noms propres leur orthographe barbare ; la couleur locale l'emporte à leurs yeux sur cette couleur vivante qui nous rend présents ceux dont on nous parle, et, en s'efforçant de peindre l'homme de tel siècle ou de tel pays, avec la physionomie qui le distingue, ils oublient de nous retracer dans sa vérité toujours saisissante l'homme qui est de tous les pays et de tous les siècles. Aussi, le genre dont nous parlons, s'il a donné quelques chefs-d'œuvre, a égaré le plus grand nombre de ceux qui ont voulu l'adop-

ter. Ce qu'on est en droit de demander à un auteur, c'est qu'il n'écrive pas au profit d'une idée préconçue, et qu'il ne transforme pas l'histoire, comme il arrive si souvent, en une thèse plus ou moins hasardée de politique ou de philosophie. Mais, s'il est exempt de préjugés, si c'est l'amour du vrai et du bien qui conduit sa plume, nous ne voyons pas ce qu'il pourrait gagner à laisser dans l'ombre les principes dont il s'inspire et à ne jamais formuler les appréciations qui en découlent. L'histoire est le grand jugement de l'humanité. Puisque celui qui l'écrit doit avant tout y remplir le rôle de rapporteur intègre, pourquoi lui défendrait-on d'indiquer les conclusions qui ressortent des pièces qu'il a fournies lui-même au procès, quitte à voir ensuite sa sentence rectifiée par la cour suprême de l'opinion éclairée et impartiale ?

Un autre système historique fort en vogue parmi nous consiste à effacer le plus possible les individualités pour ne tenir compte que de l'espèce. A entendre certain auteur, l'histoire d'un siècle n'est pas l'histoire des hommes qui y ont vécu, mais bien l'histoire de l'humanité à cette époque. Au milieu de ce conflit d'événements variés, de ce cliquetis étourdissant de guerres qui se croisent, de religions qui se heurtent, de philosophies qui se supplantent, de sociétés qui se transforment et qui transforment avec elles leur politique et leur littérature, perdez un instant de vue les nuances caractéristiques des personnes, et, vous élevant à une région supérieure, mesurez le pas que l'humanité a fait durant cette époque, et vous aurez alors la clef de l'histoire.

Cet aperçu ne manquerait pas de vérité, s'il était pris dans une juste mesure ; mais, du moment qu'il devient exclusif, on ne peut plus y voir qu'une des nombreuses aberrations de la science contemporaine. La philosophie déteint nécessairement sur l'histoire ; et, de même que l'école descriptive sortait comme naturellement de la philosophie de l'observation, de même l'histoire humanitaire, avec des nuances plus ou moins prononcées, se rattache à des théories qui avoisinent le panthéisme. En effet, le panthéisme supprime, autant qu'il peut, la considération de l'élément phénoménal et variable, pour s'élever à l'absolu, à la substance, qui seule est solide et réelle ; or l'espèce est plus près de la substance que l'individu, et voilà pourquoi il y a en elle plus de vérité ; l'individu est soumis à toutes les phases de la variabilité et du changement, mais l'espèce a ses lois fixes, elle suit sa ligne de fer d'où elle ne saurait s'écarter, car elle y est entraînée par cette force de spontanéité qui est la loi de son développement progressif et résulte de la nécessité même.

Ce n'est pas ici le lieu de réfuter ce système, qui se fait sentir dans un grand nombre d'ouvrages contemporains d'une réputation brillante : ces réflexions préliminaires ne sont déjà que trop étendues; mais, pour être juste envers les écrivains de notre époque, il faut en tenir compte et savoir gré à ceux qui ne cèdent pas aux fatales influences que nous signalons en ce moment.

L'auteur dont nous avons à parler se laisse guider par d'autres principes. Sincèrement catholique, il ne prétend pas dissimuler ses convictions alors qu'il voue sa plume aux intérêts de la vérité; philosophe éclairé, il a, pour s'orienter à travers le dédale des faits, ce fil conducteur que lui met aux mains la croyance en un Dieu-providence qui gouverne toutes choses. Tel est en effet le véritable point de vue de l'histoire. S'y placer était autrefois un mérite vulgaire; aujourd'hui c'est un acte de courage, une protestation solennelle qu'il est d'autant plus à propos de constater que l'exemple en devient plus rare.

M. le prince Albert de Broglie s'était proposé de retracer un tableau complet des rapports de l'Église avec l'empire romain au quatrième siècle de notre ère. Dans une première partie, sur laquelle nous n'avons pas à revenir, il a dépeint le triomphe de la religion chrétienne montant sur le trône des Césars avec Constantin. C'était la première fois que la fortune souriait aux disciples du Christ, et que la faveur humaine s'attachait à l'Évangile. L'Église s'aperçut bientôt qu'elle avait acquis un auxiliaire dangereux, qui ne tarderait pas à lui susciter des difficultés nouvelles. Déjà, avant la mort de Constantin, elle n'avait que trop ressenti combien l'appui humain que lui prête la politique est peu sûr, combien il lui faut payer cher les secours qui lui viennent de la puissance séculière. Toutefois ce n'était que le commencement de ses douleurs. Une fatale déviation allait être imprimée au monde par l'arianisme, qui, couronné dans la personne de Constance, devait se faire bientôt persécuteur, jusqu'à ce que le paganisme, remontant sur le trône avec l'apostat Julien, essayât de se réhabiliter aux yeux des peuples et de reconquérir le monde. La lutte de ces deux forces ennemies contre la force divine déposée au sein du catholicisme, voilà le spectacle auquel l'auteur veut nous faire assister dans cette seconde partie. Mon intention n'est pas de donner une analyse des événemens qu'il raconte; cette analyse, nous l'avons lue ailleurs[1], et, pour me servir d'une expression de M. de Broglie lui-même, on ne refait pas ce qu'on ne saurait espérer de mieux faire. Une tâche plus modeste m'est dévolue : je voudrais

[1] Voir le *Correspondant* du 25 juin. Article du R. P. Lacordaire.

dire seulement de quelle manière est défini le caractère des forces qui entrent en lutte pendant cette période, et l'enseignement qui ressort de l'ensemble du livre. L'arianisme, envisagé dans son principe et dans ses tendances, n'est rien autre chose que l'examen rationnel envahissant la religion et la réduisant peu à peu aux proportions d'une fausse philosophie. Ainsi en juge M. de Broglie, et son appréciation est tout à fait d'accord avec la vérité. En effet, outre une origine tout alexandrine, et de nombreux points de contact avec le rationalisme de cette époque, l'hérésie arienne est née de la négation du mystère. Ne pouvant comprendre la consubstantialité du Verbe, Arius fait de la seconde personne un principe créé, intermédiaire entre le Dieu suprême et les êtres tirés du néant; par là même, il substitue aux données de la révélation sur Dieu les lumières de la raison humaine. Bien plus, il détruit la notion de création en établissant la nécessité d'un médiateur entre l'action infinie de Dieu et le terme fini qu'elle doit produire; il ouvre la porte aux émanations progressives du panthéisme, puisque le second principe qu'il admet est une sorte de dilatation du premier, et accuse en celui-ci un développement assez semblable à celui que voulait y voir le stoïcisme.

Tous ces vices du nouveau système, au point de vue même purement rationnel, sont exposés avec précision et réfutés de la manière la plus solide dans les quatre traités de saint Athanase intitulés *Orationes contra Arianos.* M. de Broglie, qui a si bien mis à contribution les autres écrits du saint Docteur, ne s'est peut-être pas rendu compte de tout l'intérêt que présente celui-ci. Il n'y voit qu'une suite de dissertations fatigantes pour un lecteur moderne, indifférent aux détails d'une question épuisée [1]; nous pensons au contraire qu'on y trouverait des raisonnements propres à être transportés tout d'une pièce dans nos polémiques présentes. Plusieurs évêques ont formulé contre une certaine philosophie française le reproche d'arianisme. Il y a dans ce mot plus de vérité qu'il n'en semble renfermer de prime abord. Ce n'est pas seulement la négation de la divinité de Jésus-Christ qui constitue la ressemblance. Nos penseurs, à part le mysticisme qui n'est pas de leur goût, se sont bien souvent inspirés des théories alexandrines, et il y aurait une curieuse étude à faire sur les rapports de la théologie d'Arius à celle de Plotin, ainsi que sur les affinités de l'une et de l'autre avec la philosophie incrédule du dix-neuvième siècle.

[1] Tome I, p. 338.

Un autre caractère de l'hérésie arienne, qui n'a pas échappé à l'auteur, c'est sa servilité et son ambition politique. Les motifs surnaturels ne pouvant être le mobile de ceux qui se séparent de la vérité, il faut bien que le dogme dénaturé devienne entre leurs mains un moyen d'action et d'influence. Certains princes d'un esprit étroit ou ambitieux sont flattés d'étendre leur autorité sur les choses de la foi, et préfèrent à la sévérité inflexible de l'orthodoxie les allures conciliantes et faciles d'une doctrine appuyée sur des interprétations humaines ; grand espoir de succès pour l'hérésie, lorsqu'elle rencontre sur le trône de semblables caractères. Constance était du nombre. Devenu seul maître du monde par la mort naturelle ou violente de tous ceux qui auraient pu gêner sa puissance, il pensa beaucoup plus à dogmatiser qu'à défendre ses frontières ; la persécution contre les catholiques eut pour lui plus d'attraits que la poursuite des ennemis de l'Empire. M. de Broglie raconte avec intérêt toutes les péripéties de ce règne, agité par les débats théologiques encore plus que par les envahissements des barbares. Il conduit sans fatigue le lecteur à travers cette série d'argumentations captieuses, d'odieuses persécutions, de conciles tenus sous la pression impériale, régentés par la force armée, se terminant ou par la défection ou par l'exil de ceux qui y avaient été appelés. Une figure imposante domine la scène ; c'est Athanase, toujours poursuivi et toujours tranquille, inspirant la terreur aux ennemis de la foi, et faisant trembler l'empereur sur son trône, alors même qu'il est seul, exilé au fond d'une solitude ; sans cesse sur le point de tomber aux mains de ses ennemis et leur échappant toujours comme par miracle ; puis, au moment marqué, reparaissant sur sa chaire d'Alexandrie, d'où il descendra de nouveau pour y remonter encore ; car Dieu ne peut laisser périr celui dont la cause se confond avec sa cause, et dont le seul nom résume tout le symbole de l'orthodoxie. Plusieurs écrivains de notre époque se sont attachés à mettre en lumière cette vie incomparable. M. Mœhler, entre autres, nous a donné, en trois volumes, une histoire très-érudite de saint Athanase et de l'arianisme. L'auteur dont nous analysons l'œuvre ne pouvait entrer dans autant de détails ; en revanche, le cadre plus large qu'il s'est tracé lui permet de placer le patriarche d'Alexandrie dans un milieu bien propre à le faire ressortir ; l'art avec lequel sont ménagés les contrastes, sans blesser en rien la vérité historique, donne à ce rôle, déjà si grand, encore plus d'intérêt et de relief.

La seconde phase de la lutte n'est pas présentée avec moins de talent. Ici, c'est la vieille religion du paganisme qui ressuscite, en quel-

que sorte, pour livrer au christianisme un dernier assaut. M. de Broglie a soin de nous montrer combien le culte des dieux était encore cher à la société romaine. Sans doute il ne s'imposait plus aux intelligences comme un objet de foi ; mais son caractère traditionnel et poétique le recommandait à un grand nombre d'esprits insouciants et frivoles ; les facilités qu'il accordait aux passions lui assuraient d'avance les sympathies de tous ceux qui trouvaient trop lourd le joug de la vertu chrétienne. En outre, la révolution opérée par Constantin avait été brusque et incomplète. L'Empire, sortant de ses mains, ressemblait à un de ces bustes qu'on rencontre dans les fouilles et qu'a mutilés le zèle hâtif des courtisans. La tête d'un nouveau maître est placée sur les épaules de son prédécesseur, mort ou détrôné, sans que personne ait paru s'inquiéter si les proportions se rapportent, si la couleur et le grain du marbre ne diffèrent pas par de trop visibles contrastes [1]. Ce n'est pas en un jour qu'on refait un peuple, et le christianisme lui-même, tout divin qu'il est, ne procède que lentement à cette œuvre de transformation des sociétés vieillies et corrompues. Ajoutez que les divisions survenues parmi les chrétiens, divisions où se trouvait engagé tout ce qu'il y avait de plus grand dans le clergé et dans l'Empire, avaient singulièrement refroidi l'admiration conquise, à si juste titre, par la religion nouvelle. Tant d'esprits flottant encore incertains pouvaient-ils se décider à embrasser une doctrine qui était devenue pour les fidèles et pour les pasteurs un sujet de discussions interminables?

Tout semblait donc préparé pour une réaction en faveur du paganisme ; au parti des divinités de l'Olympe il ne manquait plus qu'un chef; ce chef ne tarda pas à se trouver, et ce fut l'apostat Julien. M. de Broglie nous intéresse à la jeunesse proscrite et malheureuse de ce jeune prince, dans lequel on commence à découvrir, avec de grands talents militaires, un caractère profondément dissimulé. Nous n'analyserons pas le récit des victoires qu'il remporte dans les Gaules : ces pages et celles qui retracent la dernière expédition de Julien contre les Perses sont une des parties les plus brillantes de l'ouvrage. L'auteur a montré que s'il n'était étranger ni aux obscures profondeurs de la philosophie alexandrine, ni même aux subtilités des controverses théologiques, il savait aussi s'animer au bruit des armes et faire passer dans sa narration quelque chose de cette rapidité conquérante qui est l'âme des grandes entreprises, comme la condition la plus assurée du succès.

[1] Tome II, p. 499.

Julien, grand capitaine, Julien, rhéteur habile, quoique souvent prétentieux; Julien, philosophe passionné pour l'antiquité, n'avait-il pas toutes les qualités requises pour rétablir le règne du paganisme, si jamais l'enfer avait pu prévaloir contre Jésus-Christ? Aussi la tentative à laquelle il allait donner son nom devait-elle devenir, par son insuccès, une nouvelle preuve de cette force irrésistible cachée au sein de la vérité. L'empereur apostat prit au sérieux la cause de ses dieux répudiés ; il poussa le culte qu'il leur rendait jusqu'à la dévotion et au fanatisme; après avoir épuisé en leur faveur toutes les ressources d'une politique habile, il en vint bientôt à employer pour leur triomphe toutes les rigueurs de la persécution. C'est M. de Broglie qui nous a raconté toutes ces choses. Nous ne voyons donc pas pourquoi, à la mort de Julien, il se prend à faire cette réflexion : « Quelques jours de plus, l'instruction était plus complète, le monde aurait appris, pour n'en plus jamais douter, que l'erreur est condamnée à la violence par la fatalité de sa faiblesse... Une telle leçon n'eût pas été payée trop cher du sang généreux de quelques martyrs [1]. » L'auteur paraît oublier en cet endroit les scènes qu'il vient de retracer un peu plus haut : le massacre des chrétiens de Palestine, le martyre de saint Basile, de saint Théodore, du trésorier Théodoret et d'un grand nombre d'autres ; mais le lecteur, plein de ces souvenirs, corrige de lui-même cette appréciation trop indulgente, et comprend que rien n'a manqué à l'enseignement donné alors au monde par la Providence [2].

[1] Tome II, p. 404.

[2] Un écrivain d'une érudition distinguée, en rendant compte des quatre volumes publiés par M. de Broglie, se prononce ici dans un sens tout différent. Suivant lui, rien ne prouve que Julien se soit fait persécuteur. On n'a, pour l'accuser de violence, que les récits d'écrivains ecclésiastiques suspects de passion, et les *Actes des Martyrs*, qui ne sont pas articles de foi. Il reproche donc à M. de Broglie de s'être écarté en ce point des sévères principes de sa critique ordinaire. (*Revue des Deux Mondes*, 1er août 1859, art. de M. Ampère.) N'est-ce point, au contraire, cette censure qui s'écarte de la modération que nous aurions aimé à trouver partout dans cet article? D'après les monuments consultés et cités par M. de Broglie, il conste au moins de ces deux choses : 1° Que Julien a sciemment laissé agir les persécuteurs; 2° que, dans certaines circonstances, il a lui-même commandé la torture. Ce ne sont pas seulement Socrate, Sozomène, Rufin, Théodoret, dont les témoignages sont invoqués, c'est encore Ammien Marcellin, dont l'aveu, comme le remarque lui-même le critique, confirme tous ces récits. Quant au caractère de Julien, on verra, par ce que nous en rapportons, s'il répugne à des exécutions de cette nature.

Une remarque analogue se présente pour l'ensemble du caractère de Julien. Les conclusions de l'auteur sont partout indulgentes, et les faits qu'il raconte lui donnaient le droit de se montrer plus sévère. Assurément ce qui distingue Julien, ce ne sont pas les vertus de famille, comme il ressort assez clairement de sa conduite envers son épouse [1] ; ce n'est pas non plus le courage de ses convictions religieuses : quand même on en viendrait à penser (ce qui n'est pas croyable) qu'il fût païen de bonne foi, il faudrait reconnaître qu'il demeura hypocrite tant qu'il eut quelque chose à craindre ; alors, cachant soigneusement dans l'ombre les honneurs qu'il rendait aux dieux, il prenait une part publique et hautement avouée aux solennités chrétiennes [2]. Quant à la justice, peut-on en faire la vertu d'un prince qui répond à un magistrat venu pour lui rendre compte d'un massacre : « Est-ce donc un si grand crime qu'un Grec tue dix Galiléens ? » En dehors de l'armée, qu'il éblouit par ses talents militaires, Julien ne sait pas se faire aimer de ceux même à qui il prodigue ses faveurs ; il n'a rien de ce qui fait l'homme d'État, et sa philosophie même, toute pleine de petitesse, ne l'élève pas au-dessus de la médiocrité. Enfin, sa dernière campagne est signalée par un esprit d'aveuglement et d'imprudence que ne rachètent pas quelques succès passagers ; et, quoique la mort soit arrivée à propos pour préserver sa gloire militaire en le retirant d'une entreprise sans issue, c'est sur lui que doit peser, aux yeux de la postérité impartiale, la responsabilité des malheurs qui suivirent.

Du reste, sachons gré à M. de Broglie de s'être tenu en garde contre les tendances qui le portaient à déverser le blâme sur un ennemi de l'Église, et d'avoir poussé peut-être un peu loin les rigueurs de la critique par rapport aux récits miraculeux et aux écrivains chrétiens. Notre siècle, si susceptible et si ombrageux, aurait pu suspecter la fidélité de l'historien si la foi du catholique avait usé de tous ses droits. Certains hommes, qui ne voient d'indépendance d'esprit que dans l'opposition à la vérité religieuse, reprocheront à M. de Broglie de n'avoir pas poussé assez loin ce qu'ils appellent le courage. Pour nous, nous n'avons pas à nous plaindre de ce que nous nommons sa réserve.

Tel qu'il est, le double tableau de la persécution arienne et de la réaction du paganisme, des moyens mis en œuvre par Constance pour rendre l'univers hérétique, et des efforts entrepris par Julien pour

[1] Cf. t. II, p. 28 et 91.
[2] *Ibid.*, p. 92, etc.

rétablir le culte des dieux, renferme une preuve frappante de la divinité de la religion. Sans parler de toutes les merveilles particulières par lesquelles le Ciel appuie la bonne cause, par exemple, de ces impossibilités prodigieuses contre lesquelles se brise la volonté de Julien quand il entreprend de rebâtir les murs de Jérusalem, ou de cette fin tragique dans laquelle on reconnaît si évidemment le doigt de la Providence, l'ensemble même des faits constitue aux yeux de tout homme qui réfléchit une démonstration irrésistible. A travers tant de dissensions intestines, au milieu d'attaques extérieures si habiles et si puissantes, l'Église aurait dû mille fois ou se transformer ou périr, si l'Église n'avait été qu'une institution humaine.

Il ne faut donc pas s'étonner que le noble historien ait reçu un de ces encouragements précieux qui sont à eux seuls la plus douce des récompenses. Le Père commun des fidèles, dans une lettre autographe écrite à l'occasion de ce nouvel ouvrage, se félicite de trouver en M. le prince de Broglie *un homme voué aux bonnes études et toujours prêt à soutenir les droits de notre sainte religion dans les temps difficiles où nous avons à vivre.*

Après une pareille approbation, tout éloge serait superflu. Ajoutons seulement que ces pages fournissent une lecture aussi attachante qu'instructive. L'histoire, sous la plume de M. de Broglie, captive tout autant que ces récits dont la fiction compose le tissu dans la seule intention de plaire. Son livre est un aimable séducteur : quand on a fait connaissance avec lui, on ne voudrait plus le quitter.

A. Matignon.

MA CONVERSION ET MA VOCATION, par le R. P. Schouvaloff, Barnabite, Paris, Douniol, 1859.

Lorsque la Russie aura renoncé à des préjugés aveugles et à une législation inique, le schisme qui la tient séparée de l'Église catholique disparaîtra comme la neige aux premiers rayons du printemps. On se souviendra alors du petit groupe d'hommes dévoués à leur patrie en même temps qu'à leur foi, qui ont travaillé à hâter ce bienheureux moment. Parmi eux le nom du P. Schouvaloff brillera d'un vif éclat. Un public distrait ne discerne peut-être pas aujourd'hui l'influence qu'il a exercée. Il semble que sa patrie ne lui ait accordé

aucune attention. Le temps, et, nous l'espérons bien, un temps peu éloigné, se chargera de mettre les choses dans leur vrai jour.

Il y avait dans l'ensemble de sa personne et de sa vie tant de droiture, de franchise et de générosité, on sentait en lui un zèle si ardent et si vrai, sa charité était si communicative, qu'il était impossible de le connaître, de le voir, de l'entendre, de le lire, sans se sentir remué au plus profond du cœur. Qui peut dire le nombre des âmes heureusement blessées par lui et qui ont emporté avec elles le trait qui les avait atteintes ? Qui peut prévoir la moisson que produiront les germes que sa main a semés ?

Et sa mort n'a pas interrompu son action. Il vit dans son livre, dans ce livre qui retrace son âme tout entière, qui expose toute sa vie, et qui est comme le testament qu'il a laissé à ses compatriotes. Je dirai plus : quels que soient les regrets que nous cause sa perte, quels que soient les travaux qu'il aurait pu accomplir encore, il semble que cette mort donne à son livre une plus grande autorité et quelque chose de plus achevé. Que d'objections, que de discussions qui s'évanouiront devant cette tombe ! Et cette mort elle-même, quel enseignement et quel exemple ne renferme-t-elle pas ? Nous l'avons entendu de sa bouche, lorsqu'il vint s'établir à Paris, d'après le conseil du pape Pie IX, trois fois par jour, il offrait sa vie pour la conversion de la Russie : n'est-il pas permis d'espérer que l'offrande a été acceptée, et cette victime précieuse, s'immolant par amour, n'est-elle pas le gage de cet heureux événement, objet unique de ses désirs et de ses vœux ? Un livre pareil ne s'analyse pas, c'est l'épanchement d'une belle âme devant Dieu ; il faut le lire, il faut respirer le parfum qui s'exhale de ces pages brûlantes : c'est un baume qui charme et qui fortifie.

Ce n'est pas seulement dans son livre, c'est encore dans son œuvre, que le P. Schouvaloff vivra désormais parmi nous : à son initiative, à son zèle, nous devons le rétablissement des RR. PP. Barnabites dans la capitale de la France. Cet ordre illustre, qui a produit tant d'hommes distingués et qui a rendu tant de services à l'Église, ne laissera pas périr sa pensée. Ses frères en religion continueront son apostolat et travailleront à ramener la Russie au sein de la grande famille catholique.

J. Gagarin.

SPECIMEN ECCLESIÆ RUTHENICÆ, auctore I. KULCZYNSKI.
Paris et Tournay, Casterman. 1859.

Il n'y a pas longtemps que la Chine était mieux connue de l'Europe que la Russie. Les livres qui traitaient de ce pays étaient en petit nombre, et leurs exemplaires extrêmement rares. Depuis peu d'années, on s'est mis à l'étudier au point de vue politique, moral et économique, et la lumière commence à se faire là où, au siècle passé, tout était ténèbres.

Cependant l'histoire religieuse demeurait dans l'ombre. A la vérité, les travaux de l'Allemand Strahl sont d'une grande utilité : riches en faits, ils accusent de sérieuses études; mais ils ont vraiment l'air d'une table de matières. L'intérêt même qu'ils excitent fait regretter l'absence de détails. Un ouvrage bien supérieur à cet égard est celui qui a pour titre : *Specimen Ecclesiæ Ruthenicæ ab origine susceptæ fidei ad nostra usque tempora in suis capitibus seu primatibus Russiæ cum sancta sede apostolica romana semper unitæ, per Ignatium Kulczynski, monachum ordinis S. Basilii Magni Ruthenum, procuratorem generalem et rectorem SS. Sergii et Bacchi ad Montes exhibitum, quod primo nonnullas sanctorum indigenarum vitas ac elogia, dein in Moscoviticas Papebrochii ephemeridas notabiliores quasdam animadversiones, ac tandem succinctam Archiepiscoporum Kioviensium, totiusque Russiæ metropolitarum chronologiam, breviter complectitur.*

Cet ouvrage, dédié au pape Clément XII, fut d'abord imprimé à Rome en 1733. L'année suivante, l'auteur y ajouta un Appendice qui en doubla le volume, et le tout vit de nouveau le jour en 1757, à Poczajov. Lorsqu'il parut, presque tout ce qu'il contenait était nouveau pour le midi et l'ouest de l'Europe; en Pologne même, on n'avait généralement que des notions bien confuses sur l'hagiologie et l'histoire ecclésiastique des Ruthènes. Aussi les écrivains du siècle passé ne craignent-ils pas de dire que l'abbé de Grodno, par son *Specimen Ecclesiæ Ruthenicæ*, s'est acquis une grande réputation. Joseph Assemani épouse dans ses *Kalendaria Ecclesiæ universæ* une querelle que Capponi avait avec Kulczynski; naturellement, il dit de celui-ci tout le mal possible et ne lui prodigue pas les éloges. Mais, dans le fait, il lui donne la plus grande marque d'estime, en insérant dans son *calendrier* la moitié environ du *Specimen*. Strahl, qui n'avait pas de Capponi à venger, n'imite pas Assemani. Dans la notice très-précieuse des ouvrages dont il a tiré son *Histoire de l'Église*

russe, il assigne à Kulczynski un rang distingué. Il appelle son *Specimen* un livre remarquable ; et il ajoute qu'on y trouve des pièces ignorées de tous les écrivains qui se sont occupés de l'histoire ecclésiastique de la Russie.

Malheureusement, malgré ses deux éditions, le *Specimen* était devenu introuvable en France, en Italie, en Allemagne, et l'on commençait déjà à le faire transcrire, tout comme si l'imprimerie n'eût pas été inventée. Nous possédons un Kulczynski manuscrit; si nous ne nous trompons, l'édition dont nous allons parler a été faite sur un manuscrit, et les épreuves seulement confrontées avec le texte imprimé.

La rareté et l'utilité de ce livre ont engagé le P. Martinof à le rééditer. Il a suivi la bonne méthode, je veux dire qu'il a publié l'ouvrage sans corrections, sans changements, le faisant précéder d'une notice littéraire sur l'auteur, fort bien écrite, y ajoutant, à titre d'*addenda et emendenda*, une soixantaine de notes, avec une table alphabétique des matières. Les notes auraient pu être plus considérables; mais, comme le P. Martinof le dit dans sa préface, s'il eût annoté aussi brièvement que possible tous les endroits qui demanderaient à être discutés, ce n'eût plus été l'ouvrage de Kulczynski, mais celui de l'éditeur.

Le *Specimen* nous offre, dans sa première partie, cinquante-six notices sur des Saints slaves ou honorés d'une manière spéciale par les Slaves. Ces notices sont loin d'avoir épuisé l'hagiologie slave. Ambrosi, qui, non content de donner les noms, indique encore les sources, a dressé une liste qui va jusqu'au dix-septième siècle, et qui compte, pour la seule Russie, cent trente-neuf Saints. Depuis, leur nombre s'est encore accru; car il n'est pas tout à fait exact de dire que dans les pays schismatiques il ne se lève plus d'hommes auxquels les fidèles et les évêques décernent le titre de Saints, à raison de leurs vertus regardées comme héroïques. Il y a des Saints modernes en Russie, au Monténégro, dans les îles de la Grèce, et leur culte est réellement populaire.

La seconde partie du travail de Kulczynski renferme des observations sur les Éphémerides figurées de Moscou et sur le commentaire dont les avait accompagnées le P. Papebrock. C'est une critique amicale, curieuse, intéressante, bien nourrie. Un grand nombre de Saints y sont passés en revue.

Enfin, la troisième partie est purement historique. Quoique ce précis ait paru sept ans avant le premier volume de l'*Oriens christianus* de Lequien, celui-ci cependant ne l'a pas connu; ce qui l'a réduit à puiser son catalogue des métropolites de Kief dans l'ébauche du P. Pape-

brock et dans les notes que Delisle, résident français à Saint-Pétersbourg, lui avait envoyées. Strahl ne craint pas de dire que le travail de Lequien sur la Russie fourmille de tant d'erreurs, qu'il est presque sans utilité. L'histoire composée par Kulczynski est loin d'être irréprochable, surtout sous le rapport chronologique ; cependant elle est d'une tout autre valeur que le catalogue de Lequien.

L'appendice contient une traduction latine de l'office de saint Vladimir, roi de Russie, et de celui de ses fils, saint Romain et saint David. Ces offices, très-solennels, sont modelés sur ceux de l'Église de Constantinople. Vient ensuite la Constitution de saint Vladimir, sur l'autorité du métropolite, la juridiction ecclésiastique, les dîmes, etc. Ce qu'il y a de curieux, c'est qu'il n'y a peut-être pas, dans cette Constitution, qui remonte aux premières origines chrétiennes de la Russie, un seul point qui ne soit actuellement abrogé en droit et en fait. Et les Russes accusent les catholiques de changer trop facilement leur discipline !

La même remarque est applicable à la Constitution suivante, due à Jaroslaf, fils de saint Vladimir. C'est une espèce de code pénal à l'usage du métropolite ; il contient vingt articles ; mais lequel de ces articles est encore en usage? Je passe sous silence la Constitution du tzar Basile, fils de Démétrius. C'est une simple confirmation des deux précédentes.

Le concile de Kief, célébré par le métropolite Cyrille et quatre de ses suffragants, était complétement inconnu, lorsque Kulczynski le tira de l'oubli. C'est une pièce capitale pour l'histoire de ce pays au treizième siècle. Cyrille était en union avec le Saint-Siége, comme le prouvent les canons du Concile, aussi bien que le discours qu'il prononça dans cette assemblée ; il attaqua, avec une vigueur vraiment apostolique, les abus qui ternissaient la splendeur de l'Église russe. Mon Dieu ! quels abus ! la langue française se refuse à les décrire.

Ils ne furent pas exterminés par le concile de Kief. Dans la suite, d'autres s'y joignirent. Les empereurs et les patriarches de Constantinople, non contents de vendre ce siége au plus offrant, y nommaient plusieurs métropolites à la fois. Ces métropolites étaient de vraies sangsues, et, pour dire le mot, des brigands. Ils dépouillaient les églises de leur or et de leur argent, vendaient les reliques et les saintes images, puis retournaient en Grèce gorgés de butin. Au commencement du quinzième siècle, les Russes perdirent patience et déposèrent, au concile de Novogorodek, le métropolite Photius. Le décret

de déposition et la lettre synodale notifiant cette déposition à l'empereur et au patriarche de Constantinople se trouvent dans l'Appendice après le concile de Kief. Le concile de Kobryn, célébré en 1626 par le métropolite catholique Joseph IV, et confirmé par Urbain VIII, donne quelque consolation à l'esprit du lecteur. Dans cette assemblée, le métropolite et ses suffragants convinrent d'établir un séminaire pour la formation du clergé, et réglèrent les sommes que chaque évêque payerait annuellement pour l'entretien de cette utile institution.

Le bienheureux Josaphat, le courageux martyr de l'union, ne pouvait être oublié par Kulczyński ; il publia un discours prononcé en son honneur au Collége Romain, en 1624, et la correspondance qui s'établit, après la mort de ce héros, entre la cour de Rome, le roi Sigismond III et les évêques unis. La lettre d'Urbain VIII, datée du 10 février, contient une prière où se révèlent les sentiments que la papauté nourrissait à l'égard des Ruthènes. Presque tout le pays occupé par ceux-ci était soumis aux Polonais, et la politique générale, en ce temps, était non pas de confondre vainqueurs et vaincus dans un même peuple, mais de gouverner en conquérants. Tout ce qui était uniate était tenu à distance et placé à un rang inférieur. Le Pape demanda donc au roi que, du moins, on cessât d'appliquer ce système aux évêques ruthènes ; qu'ils eussent accès à la cour et aux assemblées du royaume comme les Latins ; en un mot, qu'on établît une sorte d'égalité entre les uns et les autres. Cette lettre eut quelque effet.

Kulczynski donne une édition corrigée des inscriptions du Calendrier figuré, publié par le P. Papebrock ; ensuite il publie les synaxaires ou légendes de saint André apôtre, de sainte Parascève d'Iconium, et il termine son recueil par la chronologie des grands-ducs de Moscovie, jusqu'à l'impératrice Anne, dont il était contemporain. Cette courte analyse du *Specimen* suffira pour faire comprendre que le P. Martinof, en préparant cette nouvelle édition, et M. Casterman, en l'imprimant avec un soin vraiment digne d'éloges, ont rendu à la religion et à la science un signalé service. Nous ajouterons (puisque les bibliophiles tiennent à ces sortes d'indications) qu'il n'en a été tiré que trois cents exemplaires numérotés.

D. B.

BIBLIOTHÈQUE ORATOIRE DES PÈRES DE L'ÉGLISE, par le P. COMBEFIS; nouvelle édition, par MM. GONEL et PÈRE [1].

La *Bibliothèque oratoire des Pères de l'Église*, que reproduisent aujourd'hui, en y ajoutant de nouvelles richesses, MM. Gonel et Pére, est, sans contredit, l'un des monuments d'érudition les plus recommandables de ce dix-septième siècle, auquel rien n'a manqué en ce genre. Membre d'un ordre voué principalement à la prédication, le P. Combefis fut bien inspiré lorsqu'il se mit en devoir de rendre accessibles à tous les ministres de la parole sainte les sources abondantes et pures de l'antiquité ecclésiastique. Aussi cette collection fut-elle bien accueillie par les contemporains de Bossuet et de Bourdaloue, et eux-mêmes sans doute, si versés qu'ils fussent dans la lecture des Pères, ne la trouvèrent pas sans utilité. On fut charmé de voir ainsi réuni en huit volumes ce qu'on eût vainement cherché dans toute une bibliothèque. Sur chacun des évangiles des dimanches et des fêtes de toute l'année, voici ce qu'ont dit tous les grands interprètes de l'Écriture sainte, voici les doctes commentaires des Basile, des Grégoire, des Chrysostome, des Hilaire, des Ambroise et des Augustin; voici en un mot la tradition tout entière, non pas enfermée dans de sèches formules, mais vivante et animée, revêtue de grâce et de majesté par le génie de ces hommes admirables que Dieu suscita dans tous les siècles pour rompre à son peuple le pain de la parole. Appelé à remplir le même ministère, le prêtre du Seigneur puisera dans ces pages non-seulement la science des vérités du salut, mais encore et surtout cette divine onction par laquelle l'éloquence sacrée triomphe des âmes et soumet les volontés les plus rebelles au joug doux et léger de l'Évangile.

[1] *Bibliotheca Patrum concionatoria*, hoc est anni totius Evangelia, Festa Dominica, Sanctissimæ Deiparæ illustriorumque Sanctorum Solemnia, Homiliis atque sermonibus adornata SS. Patrum scriptorumque ecclesiasticorum qui tredecim prioribus sæculis floruerunt, opera et studio F. Francisci Combefis, Ordinis FF. Prædicatorum Congregationis S. Ludovici. Editio perquam diligenter castigata, novis monumentis amplificata, dissertationibus et commentariis illustrata, scholiis, annotationibus appendicibusque locupletata. Accurantibus una Presbyteris, Joan. Alexio Gonel, quondam Parocho in Diœcesi Remensi, et Ludovico Pere, in litteris Licentiato, olim rhetoricæ atque philosophiæ professore. — Parisiis, F. Didot, 1859.

Le P. Combefis publia sa *Bibliotheca concionatoria* en 1662; par conséquent, il ne put mettre à profit les découvertes des Montfaucon, des Mabillon et de tant d'autres. Depuis les travaux de ces grands hommes jusqu'aux récentes publications du cardinal Maï, combien de trésors longtemps enfouis ont enfin vu le jour ! Je n'en finirais pas, si je voulais énumérer les collections patristiques qui ont paru sous les noms de *Thesauri*, de *Monumenta*, d'*Anecdota*, etc. De plus, la critique a marché, et, si elle a commis bien des erreurs, embrouillé bien des questions, soulevé bien de vaines difficultés, qui ont accru nos labeurs sans beaucoup ajouter à nos connaissances, il faut avouer aussi qu'elle a, chemin faisant, restitué et amélioré bien des textes, en sorte qu'on ne saurait s'en tenir exclusivement aux meilleures éditions du dix-septième siècle.

C'est ce qu'ont parfaitement compris MM. Gonel et Père, et il semble qu'ils aient voulu nous donner la *Bibliotheca concionatoria* telle à peu près qu'elle fût sortie des mains du P. Combefis, s'il eût vécu de nos jours. Autant qu'il est possible d'en juger par un rapide examen, ils ne sont pas restés trop au-dessous de cette tâche dans le volume que nous avons sous les yeux.

Le P. Combefis avait fait suivre chaque évangile de la *glose interlinéaire* d'Anselme de Laon et de la *glose ordinaire* de Walafrid Strabon. Jugeant, non sans raison, que ces gloses avaient beaucoup perdu de leur autorité, les nouveaux éditeurs les rejettent à la fin du volume, et les remplacent, la première, par de courtes *Annotations* de Ménochius, de Mariana et d'Emmanuel Sa; la seconde, par les *Commentaires* de Cornélius à Lapide, de Maldonat et de Cornélius Jansénius, qui, fondus ensemble, afin d'éviter les redites, forment ainsi un seul commentaire du plus grand mérite. La *Chaîne d'or* de saint Thomas vient ensuite, avec un supplément tiré de la *Chaîne royale* et des *Chaînes* du P. Corder et du P. Poussines. Le texte de la *Chaîne* de saint Thomas a été soigneusement revu, et l'on y a ajouté des *Notes* empruntées à l'excellente édition de Nicolaï. Le nombre des homélies et des sermons s'est considérablement accru; dans ce seul volume, nous en comptons jusqu'à trente-sept qui ne figuraient pas dans l'édition primitive. Ces additions sont, en général, empruntées au moyen âge. On jugera peut-être qu'il y a là quelque excès, et l'on regrettera qu'en développant ainsi le plan de Combefis les éditeurs soient obligés de porter jusqu'à trente le nombre de leurs volumes, ce qui rendra leur ouvrage trop coûteux pour qu'il trouve aisément place dans tous les presbytères. Les six cents pages in-4° du premier volume

n'ont pas suffi à la vigile et à la fête de Noël; les homélies des Pères de l'Église latine sur l'évangile du jour et les appendices fourniront la matière du volume suivant. Une pareille abondance ne devient-elle pas quelquefois un embarras? Qui n'hésitera devant une telle lecture? Chacun choisira, direz-vous. Mais on vous demandait précisément de faire le choix. Au reste, rien de plus beau, de plus solennel, que ce concert de voix qui s'élèvent à travers les siècles, en Orient et en Occident, pour célébrer la naissance de l'Enfant-Dieu, son humble crèche, ses pauvres langes. Trouvez-moi donc dans l'histoire une naissance royale qui ait excité pareille allégresse et laissé une trace aussi puissante dans la mémoire du genre humain. Rien qu'à cette marque on reconnaît un Dieu, et la philosophie incrédule, qui ne peut nier un fait si éclatant, ne parviendra jamais à l'expliquer.

J'ai parlé d'appendices; il y en a en effet de trois sortes : *exégétiques*, *théologiques* et *liturgiques*. Ici encore je vois quelque superfluité. Que l'on ait emprunté à Suarez et au P. Patrizi quelques dissertations sur le mystère de la Nativité, à merveille, cela n'est pas sortir du sujet; mais qu'à propos de ces paroles de l'Évangile : *Ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum*, on nous donne des thèses dogmatiques sur la volonté de Dieu de sauver tous les hommes, sur la prédestination, sur le réprobation, c'est là, ce me semble, qu'est l'excès. On pourrait de la même manière, à propos des évangiles du jour de Noël, donner un traité complet de l'Incarnation, et l'on serait bien malhabile si l'on ne rattachait pas aux autres évangiles de l'année la théologie tout entière. Ajoutons que les thèses en question sont empruntées à la *Théologie dogmatique* du cardinal Gousset, ouvrage qui est dans toutes les mains et qu'il suffisait d'indiquer.

On le voit, les éditeurs n'ont péché que par excès de zèle. Qui sait si d'autres ne leur feront pas un mérite de ce que nous regardons comme des imperfections? Quoi qu'il en soit d'ailleurs, et qu'on partage ou non notre avis, nous croyons n'avoir rien dit qui soit de nature à compromettre le succès de cette belle et importante publication. Puisse-t-elle être accueillie par le clergé comme elle le mérite! Puisse-t-elle occuper les heures sérieuses et même charmer les loisirs du presbytère! Puisse-t-elle enfin, en fournissant un aliment solide et substantiel aux méditations du prêtre, faire passer dans sa parole quelque chose de cette merveilleuse efficacité qui éclatait dans tous les discours des Pères de l'Église! C'est là le vœu que nous formons, et tout nous fait espérer qu'il sera rempli.

CH. DANIEL.

MÉLANGES

UN TRAIT D'ÉRUDITION

M. Taine, dont les écrits renferment tant de piquantes nouveautés, — entre autres une philosophie mi-partie de Hegel et de Condillac, — M. Taine, cet écrivain si vif, si alerte et si pimpant, et en même temps si érudit, a découvert des analogies auxquelles personne n'avait songé avant lui, entre les lettrés français et les lettrés chinois. Ces derniers, au rapport des missionnaires, ne font-ils pas tout « pour l'amour des boutons ? » Or il est notoire que ceux de nos compatriotes qui se vouent aux « nobles travaux de l'esprit » font au moins beaucoup de choses, bonnes et mauvaises, pour obtenir le droit d'attacher un bout de ruban à leur boutonnière. Du bouton à la boutonnière, s'est dit M. Taine, il ne saurait y avoir bien loin. — Plus loin, peut-être, qu'il ne pense.

Nos lecteurs, sans doute, ne l'ignorent pas, le bouton, en Chine, est réservé aux gradués de toutes les classes, bacheliers, licenciés, docteurs. Les mandarins, étant tous gradués, portent le bouton.

On nous assure que « les familles où entre *un bouton* acquièrent dès lors de la considération. » Avec le baccalauréat commence la noblesse. Aussi est-ce à cet unique but que tendent tous les efforts des écoliers. « Car il faut être bachelier, licencié et docteur, ou du moins *porter à la cime de son chapeau un bouton de cristal ou de cuivre doré*, pour être quelque chose dans le pays ; pour s'assurer des droits nobiliaires, lesquels ne sont autres que les priviléges des lettrés ; pour s'élever aux emplois, et quand même on n'y parviendrait jamais, avoir au moins, grâce au diplôme, ses entrées chez le mandarin, lui parler assis, troubler son repos en cas d'urgence, bref, accuser et se défendre sans s'exposer autant que les plébéiens aux brutalités vénales de ce magistrat [1]. »

Que d'avantages attachés à un seul bouton !

[1] P. Broullion, *Mémoire sur l'état actuel de la mission du Kiang-nau*, etc. p. 119.

Mais vous allez voir ce que devient, sous la plume fertile de M. Taine, ce bouton unique, ce bouton planté au sommet du chapeau et qui n'a rien à démêler avec l'habit. Après une éloquente sortie contre les mandarins français qui croyaient leur honneur intéressé à des « questions de tabouret, » l'érudit écrivain se plaît à mettre en scène le même travers au Céleste Empire :

« Hélas ! se dit un mandarin en Chine, je n'ai que *douze boutons* (!) « *à mon habit* (!), et mon confrère en porte *treize* (!). *Mes boutons* sont « bleus et *les siens* sont jaunes. Comment cet homme heureux a-t-il « pu, sans mourir, supporter cet excès de félicité céleste [1] ? »

Ainsi les boutons, en se multipliant, ont passé du chapeau à l'habit. M. Taine ne conçoit pas le bouton sans la boutonnière.

M. Taine a beaucoup d'esprit, et, s'il en faut croire M. Vacherot (à qui du reste il le rend bien), c'est un jeune philosophe d'une certaine valeur. Écrivain fécond et varié, il passe sans broncher d'un *Voyage au Mont-Dore* aux *Philosophes français du dix-neuvième siècle*, et de Tite-Live à la Fontaine. Il y a peu d'années, je crois, aspirant au grade de *Tsing-sëe* (comme qui dirait docteur), il se présentait à la Faculté des lettres avec deux thèses, l'une sur l'historien romain et l'autre sur le fabuliste français. Puisque les leçons de ce dernier lui plaisent, ce dont nous le félicitons sincèrement, qu'il veuille bien se rappeler une charmante fable, le *Singe et le Dauphin*, et surtout cette réflexion jetée sans façon au milieu du récit :

De telles gens il est beaucoup
Qui prendraient Vaugirard pour Rome,
Et qui, caquetant au plus dru, etc.

Pour rien au monde, il ne voudrait être confondu avec ces gens-là ; mais qu'il y prenne garde.

C. D.

CASUS CONSCIENTIÆ,

DE IMPEDIMENTO CLANDESTINITATIS PRIMUS [2].

Albinus, Venetensis, cum Luciam, invitis ejus parentibus, ducere percuperet, eam secum in Angliam abduxit; elapsoque mense, Londini nuptias cum ipsa, neglecta Tridentini forma, celebravit. Continuo in

[1] Les *Philosophes français au dix-neuvième siècle*, p. 107.
[2] Vide superiorem fasciculum, p. 519.

Galliam redux, audit a parocho invalidas prorsus esse istiusmodi nuptias. An vere?

Spiridio, Danus, catholicæ religionis cultor eximius, Burdigalam vix appulerat, cum Anglam virginem recentissime advectam, absque ullius sacerdotis præsentia, sibi nuptiali fœdere copulavit. De istius connubii valore acriter disputant Doctores fama apud nos celeberrimi, et tuam enixe rogant sententiam.

Protogenes, Rupellanus, recens e calviniana secta ad catholicam fidem una cum uxore ac liberis feliciter redierat, cum audit a parocho invalidas esse nuptias, spuriamque totam sobolem, nec duplici illi malo remedium adferri posse, nisi celebrato coram pastore ac duobus testibus matrimonio. Quem ille nuntium incredulus excepit atque parere detrectavit. An merito?

Quæritur primo : *Quid sit clandestinitatis impedimentum?*

Respondeo : Clandestinitatis impedimentum dicitur illud, quo irritum et nullum fit matrimonium aliter ac præsente parocho vel alio sacerdote de ipsius parochi seu ordinarii licentia, et duobus vel tribus testibus, contractum. Impedimentum illud est de solo jure ecclesiastico, cum fuerit a Tridentina synodo constitutum, ut patet ex sess. XXIV, cap. I *de Reform. Matrim.* : *Qui aliter quam præsente parocho, vel alio sacerdote, de ipsius parochi seu Ordinarii licentia, et duobus vel tribus testibus, matrimonium contrahere attentabunt, eos Sancta Synodus ad sic contrahendum omnino inhabiles reddit, et hujusmodi contractus irritos et nullos esse decernit, prout eos præsenti decreto irritos facit et annullat.*

Quæritur secundo : *An ante Tridentinam Synodum extiterit?*

Respondeo : Controvertitur. Nam, cum in Tridentina Synodo ageretur de ferendo hujusmodi decreto, multi huic proposito repugnabant, eo quod nunquam Ecclesia matrimonia clandestina irritasset, licet eædem, quovis tempore, occurrere debuissent rationes. Ea occasione, multum de eo facto est disputatum, atque res anceps remansit, ut, post Pallavicinum, refert Benedictus XIV, *de Synod. diœces.*, l. VIII, c. XII, n. 4 et seq. Tandem declaratum est, 1° matrimonia clandestina fuisse semper legibus ecclesiasticis prohibita; 2° quoad validitatem, solum ea fuisse vera et rata quandiu Ecclesia ea irrita non fecit.

Quæritur tertio : *Quibusnam in regionibus receptum sit vel non Tridentinæ Synodi decretum?*

Respondeo : Teste P. Gury (*Compend. Theolog. moralis*, t. II, n° 638), agnoscitur ut receptum in Italia, Hispania, Lusitania, Gallia, Hollandia, Belgio, Hibernia, et in partibus Germaniæ tunc catholicæ

quando promulgatum fuit. Non autem receptum est in Anglia, Suecia, Saxonia, Dania et pluribus Germaniæ et Helvetiæ locis.

Id sufficiat ad propositorum casuum solutionem.

Quæritur quarto : *An validæ sint nuptiæ eorum qui recedentes ex loco ubi viget Tridentina lex, ibi contraxerunt ubi recepta non est?*

Quæritur quinto : *Quid si exeuntes ex loco ubi non viget, clandestine jungantur ubi viget?*

Utraque quæstio pendet ab ista generaliori : utrum decretum Tridentini attingat immediate personas, an vero territorium; quam solvemus ad mentem D. Carriere, qui hanc tractat erudite et accurate, *de Matrim.*, n. 1184-1194.

Si decretum (ait ille) attingat personas, ratio habenda erit domicilii contrahentium, ut agnoscatur an subjecti sint decreto; si vero attingat territorium, ratio habebitur loci in quo celebratur matrimonium.

Porro, quidquid vulgo senserint Canonistæ ac Theologi, ratio habenda est domicilii contrahentium. Nam, cum ageretur de matrimonio illius qui, domicilium habens in loco ubi decretum est promulgatum, transit in locum ubi promulgatum non est, ibique contrahit omissa illa forma, S. Congregatio Concilii pluries declaravit irritum fore hujusmodi matrimonium, nisi contrahentes in eo loco domicilium aut quasi-domicilium acquisierint; et, e converso, validum fore, etiamsi partes animo eludendi decretum Tridentini eo se transtulerint, modo domicilium ibi acquisierint. Referemus eas decisiones quas Urbanus VIII, die 14 Augusti anno 1627, suis Apostolicis litteris confirmavit.

Primo, an incolæ tam masculi quam feminæ loci in quo Concilium Tridentinum in puncto matrimonii est confirmatum, transeuntes per locum in quo dictum Concilium non est promulgatum, retinentes idem domicilium, valide possint in isto loco contrahere? Secundo, quid si eo prædicti incolæ tam masculi quam feminæ, solo animo sine parocho et testibus contrahendi se transferant, habitationem non mutantes? Tertio, quid si iidem incolæ tam masculi quam feminæ eo transferant habitationem eo solo animo ut absque parocho et testibus contrahant? Iidem Cardinales ad primum et secundum, non esse legitimum matrimonium inter sic se transferentes ac transeuntes cum fraude[1] *: ad tertium vero dubiorum hujusmodi, si domicilium vere transferatur, matrimonium esse validum responderunt et resolverunt.* Ap. Bened. XIV (Inst. xxxiii, n° 9), qui has decisiones refert iterum ac confirmat, Const. *Paucis abhinc hebdomadis.*

[1] Hæc intelligenda respective, ita ut *cum fraude* referatur tantummodo ad secundum casum, nam in primo nulla est fraus.

Quare dicendum videtur cum Dens, decretum Tridentini esse *parochiale*, et obligare ad instar legis personalis, seu attingere, quando in una parochia promulgatur, non præcise illius territorium, sed parochianos. Ratio autem a priori (ut scite observat D. Carriere) cur hic non applicetur principium generale : *Locus regit actum*, hæc est : Forma præscripta consistit in præsentia officiarii a lege determinati, scilicet proprii parochi. Ille autem officiarius non nisi habita ratione domicilii vel quasi-domicilii contrahentium determinari potest, cum non sit vere proprius parochus, nisi quoad eos qui in ipsius parochia habent sufficiens domicilium : igitur mirum non est quod sit sequenda lex domicilii aut quasi-domicilii, seu quod lex potius attingat personas quam territorium.

Et confirmatur ex incommodis quæ sequerentur ex lege Tridentina, si territorium attingeret. Nam :

1° V. G., Anglus, transiens per Galliam, teneretur contrahere coram parocho ; sed quonam? Numquid coram parocho loci in quo nunc versatur? Sed, quandiu ibi non acquisivit domicilium, non est hic proprius ejus parochus. Numquid coram parocho domicilii, vel de ejus licentia ? Sed ipse non est deputatus ab Ecclesia ad executionem hujusmodi legis, cum in ejus parochia non fuerit promulgata. Ergo nullo modo contrahere poterit.

2° Iis in provinciis ubi promulgatum est Synodi Tridentinæ decretum, omnia hæreticorum conjugia essent illegitima, et proles spuriæ ; cui certe incommodo Tridentini Patres voluerunt occurrere, atque ideo sic concinnaverunt decretum, ut immediate personas, non territorium attingeret, quemadmodum infra videbitur.

His positis, ad quartum quæsitum respondemus : Validas esse nuptias eorum qui recedentes ex loco ubi viget Tridentina lex, ibi contrahunt ubi recepta non est, dummodo in loco contractus acquisierint domicilium seu quasi-domicilium. Quod quidem responsum nihil differt ab eo quod a S. Congregatione Concilii profectum, ab Urbano VIII et Benedicto XIV fuit sancitum. Ad quintum : Exeuntes ex loco ubi non viget Tridentina lex, si clandestine jungantur ubi viget, valide contrahere quandiu retinent prius domicilium, invalide postquam illud mutaverunt.

Tunc autem erit domicilium, vel potius quasi-domicilium, quale esse sufficit ad matrimonii valorem, cum is qui contrahit, spatio saltem unius mensis, habitaverit in loco ubi matrimonium celebratur. Cfr. Bened. XIV, Const. *Paucis abhinc hebdomadis;* Fagnanus, referens decisionem S. Congregationis, l. IV, in cap. Quod nobis, *de Cland. desp.*, n° 39 ; Zamboni, inter conclusiones, v° *Matrimonium*, § V, t. VII,

p. 212 ; ut videre est ap. D. Carriere, *de Matrim.*, nº 1276 et 1285.

Quæritur sexto : *An illud decretum attingat hæreticos in Gallia ?*

Respondeo : Restringendo quæstionem ad eos hæreticos qui nunc efformant in Gallia cœtus religiosos a Catholicorum parochiis prorsus distinctos (aliorum enim diversa esset conditio), decretum eos non attingit. Namque Patres Tridentini ita decreverunt : *Ut hujusmodi decretum in unaquaque parochia suum robur post triginta dies habere incipiat, a die primæ publicationis in eadem parochia factæ numerandos.* Porro, illud decretum in hæreticorum Galliæ parochiis non fuit publicatum ; ergo nullum ibi robur habet. Cæterum, jam inde ab initio practice probabile esse putabant Theologi : « Hæreticos sine legitimo, id est, catholico parocho, valide contrahere matrimonium in loco ubi viget publicum suæ religionis exercitium, licet eadem sit communis tum hæreticorum, tum Catholicorum parochia[1], et in ea prius jam fuerit promulgatum Tridentinum ac receptum. Favent huic opinioni Tanner, D. 8, *quæst.* 3, *dub.* 16 ; Laymann, l. V, *tract.* 10, p. 2, cap. IV, n. 7 ; Sporer, *de Matrim.*, n. 35, et, teste Konig., *num.* 4, *concl.* 2, plerique Germaniæ doctores. » Ita Schmalzgrueber, *de Spons.*, part. II, tit. III, n. 99.

Verum, huic doctrinæ maximum nunc robur accedit ex Declaratione facta anno 1741, a Benedicto XIV, Constitutione *Matrimonia*, et explanationibus adjectis ab eodem Pontifice in opere *de Synodo diœcesana*, l. VI, cap. VI. Nempe declaravit Pontifex matrimonia contracta in Hollandia tum inter duos hæreticos, tum inter unam partem hæreticam et alteram catholicam, absque præsentia parochi, valida fuisse ac fore, dummodo aliud non obstet canonicum impedimentum. Dein, in opere *de Synodo diœcesana*, loc. cit., retulit deliberationem, hac occasione, in S. Congregatione Concilii habitam, unacum rationibus propter quas ita fuit definitum.

Ut per se patet, decretum illud Benedicti XIV, cum sit mera *declaratio*, non *dispensatio*, applicari potest aliis regionibus, ubi versarentur hæretici in iisdem circumstantiis ac in Hollandia. Quod sit mera declaratio evidens est, tum ex eo quod Pontifex eam sic vocet, tum quia per eam statuitur, matrimonia in Hollandia non tantum fore, sed etiam antea fuisse valida : atque ita censuit S. Congregatio illius vim extendens ad ducatum Cliviensem, et Pius VII ei innitens in sua responsione (27 junii 1805) circa celebre quoddam matrimonium Baltimori initum.

[1] Scilicet una *materialiter*, sed duæ sunt *moraliter* parochiæ.

Sed ut applicetur hæreticis (id est Protestantibus), qui nunc degunt in Gallia, ostendatur necesse est ipsis favere easdem rationes quibus motus est Pontifex, cum definiret valida esse matrimonia, absque forma Tridentina, inita ab hæreticis in Hollandia.

Tria igitur nobis expendenda : 1° quæ fuerit conditio hæreticorum in Hollandia relate ad legem Tridentinam ; 2° quibus rationibus motus fuerit Benedictus XIV ita definiens ; 3° utrum eædem rationes faveant nunc hæreticis in Gallia.

Ad primum punctum quod attinet, valde probabile est Concilium Tridentinum, jussu Philippi II, in Belgio aliisque provinciis illi subjectis, non multo post annum 1563 fuisse promulgatum. Anno 1572, rebellarunt istæ provinciæ, et in hæreticorum dominium transierunt. Deinde, fine bellis imposito, apertoque Catholicis aditu in Hollandiam, Tridentini decretum publicatum fuit et observatum in catholicis parochiis. Quandiu spes conversionis et reditus ad principis Catholici obedientiam amissa non erat, invalida habita sunt matrimonia hæreticorum. Sed postea, præsertim post pacem Monasteriensem anni 1648, respondit semper caute S. Congregatio, et distulit de horum matrimoniorum valore generatim et universe statuere. Post annum vero 1671, instante Episcopo Castoriensi, inducta fuit doctrina et praxis priori contraria, neque deinceps ullum afferri potest rescriptum, quo talium contractuum nullitas diserte asseratur. Demum, postulante Episcopo Iprensi decisionem generalem, coacta fuit S. Congregatio Concilii, atque Declaratio Benedicti XIV edita.

Ut secundo puncto satisfiat, referemus, ex Benedicto XIV, rationes quibus nixi S. Congregationis consultores, valida esse illa matrimonia pronuntiarunt ; et quanquam, quibus potissimum adhæreat, non ipse patefacit Pontifex, id tamen, tum ex iis quæ adjecit, in opere *de Synodo diœcesana*, tum ex dictis alias, satis luculenter apparebit.

Prima igitur *ratio* fuit deesse certam probationem promulgati in Hollandia decreti Tridentini. Verum hac ratione non fuit motus satis efficaciter Benedictus XIV, cum ipse testetur (*de Synod diœc.*, l. VI, c. VI, § 2) promulgationem ante rebellionem sibi esse maxime probabilem, et post rebellionem certam.

Secunda ratio desumebatur ex ipsa *littera* decreti Tridentini. Nempe qui huic rationi adhærebant, argumentabantur ad eum fere modum, quo ipsi superius usi sumus, et dicebant duas esse in Hollandia societates hominum plane inter se distinctas, et in sequelam defectionis efformatas, alteram catholicam, alteram hæreticam « Quapropter (ibi

§ 8) etiamsi ante civiles motus publicatum fuisset decretum de quo agitur, cum nondum exorta, neque ibi constituta tunc esset altera illa hæreticorum societas, hæc ipsis minime videbatur ejusmodi decreti publicatione adstringi potuisse. »

Ergo, juxta illos, decretum non attingebat parochiam aut societatem hæreticorum in qua non erat publicatum, sive illa societas extitisset ante promulgatum decretum, sive illo jam promulgato fuisset exorta.

Sed aliis verba decreti non videbantur hoc ipsum, aut saltem posterius, satis diserte exprimere; quare putabant *litteram* non sufficere, sed *mentem* ipsam Tridentinorum Patrum diligentius esse indagandam. Quorum sententiam referens Benedictus XIV, videtur etiam probare. Textum ipsum, etsi longior est, quia tamen maximi est momenti et fuit aliter ab aliis intellectus, censemus integre transcribendum, adjectis etiam, ubi opus fuerit, animadversionibus.

Tertia igitur *ratio* est desumpta ex *mente* Concilii Tridentini, quam Benedictus XIV sic exponit :

« Alii *videntes* propositum casum cum adjunctis circumstantiis *nequaquam dici posse litteraliter decisum in Conciliari decreto*, quo nil aliud statuitur, nisi, quod nulla sint matrimonia quæ coram parocho et duobus testibus non contrahuntur ; quodque hæc nova lex non ante vim habere incipiat, quam post triginta dies ex quo ipsa in singulis parochiis publicata fuerit ; ulterius autem decretum non progredi, neque declarare an ejusmodi lege heterodoxæ societates quæ tunc essent, æque ac aliæ quæ in posterum efformari possent, comprehendi deberent : ideo necessarium putabant ipsam Tridentinorum Patrum *mentem* indagare, ut secundum eam de proposita quæstione judicari posset. »

Videntes, verbum notatu dignum, quo innuit Pontifex rationem ex *sola littera* desumptam non sibi esse satis certam.

« Quo posito, magnam sane rationem habendam esse dicebant de ea conditione in decreto apposita, quod nempe decretum ipsum non obligaret, nisi post triginta dies ab ejus publicatione in singulis parochiis elapsos. »

Hi ergo non omnem vim denegabant secundæ rationi.

« Quæ quidem conditio (si fides habenda Card. Pallavicino, in *Hist. Conc.*, l. XXII, c. VIII, n. 10, ut certe habenda est) idcirco adjecta fuit, quia, absque illa magnus heterodoxorum querimoniis campus apertus foret, eoque magis aucta fuisset aversio a Concilio, dum illius decreti vigore, uxores suas pro concubinis haberi suosque liberos illegitimos

declarari doluissent : siquidem nunquam futurum erat, idque Patres ignorare non poterant, ut novum decretum ab illis acciperetur et executioni demandaretur, eorumque matrimonia coram parocho catholico celebrarentur. Huic igitur incommodo provide occursum est per conditionem illam decreto adjectam, qua imposita fuit illius publicationis necessitas, ita ut in locis hæreticorum, in quibus procul dubio nunquam expleta foret hujusmodi publicatio, non verificata conditione a cujus existentia Concilium pendere voluit decreti sui efficaciam, nec incolæ hæretici unquam adstricti forent servandæ formæ in ipso decreto præscriptæ. »

Duo hic advertenda : 1° *mens* Patrum Tridentinorum, quæ fuit evitare nimiam hæreticorum aversionem ab Ecclesia catholica ; 2° *medium* quo usi sunt ut id assequerentur, nempe sic concinnando decretum, ut, cum non foret publicatum in locis hæreticorum, integras eorum societates non attingeret.

« Quod si nunc in proposito casu pronuntiaretur pro nullitate matrimoniorum quæ ab heterodoxis in Hollandia et in Fœderato Belgio, absque præsentia catholici parochi ineuntur, futurum dicebant, ut in omnia illa incommoda et absurda incideremus, quæ Tridentini Patres laudatum decretum efformantes, tanta prudentia evitare studuerunt. »

Ad evitanda incommoda non qualiacumque, sed quæ Tridentini Patres voluerunt evitare cum decretum suum sic efformarent, necesse est ut hoc decreto non adstringantur, non modo societates hæreticorum quæ jam tunc existebant cum fuit publicatum, sed illæ etiam, quæ, ut se res habet in Hollandia, post ejus publicationem sunt exortæ[1].

[1] Cogimur hic discedere a viro docto, et cui multum in hac tractatione debemus, D. Carriere. Postquam enim retulit sententiam eorum qui putant tertia et quarta ratione motum fuisse Benedictum XIV, de utraque simul disserens, hæc addit : « Verum illud, saltem omnino admittere difficile videtur, si attendatur tertia pars illius decreti : ut enim observat D. Labrunie, hæc videtur supponere hæreticos subjectos principibus catholicis, saltem in locis ubi non efformant societatem distinctam, subjici decreto Concilii Tridentini (et hoc verissimum est), alioquin non remisisset ad regulas juris communis, nec inter loca et domicilia distinguere debuisset, *cum eorum privilegium habendum foret ut personale, ex parte præcise hæreticorum desumendum, non vero ex locis in quibus domicilium habere possunt.* » (De Matrim., n° 1224.) Porro nil tale supponit tertia ratio; nam vult eximi a lege Tridentina *societates heterodoxas*, sive ante promulgatum decretum, sive post exortas. Et sane incommoda, de quibus evitandis hic agitur, longe graviora sunt magisque pensanda in casu integræ societatis, quam in casu aliquot hominum hæretico-

Unde, ex secunda et tertia ratione, scilicet ex *littera* et *mente* Concilii Tridentini, vel potius ex littera per mentem illustrata, exsurgit una completa et absoluta ratio, quam putamus, propter gravia argumenta, Benedictum XIV esse secutum.

Quarta denique *ratio* desumebatur ex aliis quibusdam incommodis, quæ orirentur si ista matrimonia nulla haberentur. Nam, verbi gratia, quidam ex hæreticis volentes in Ecclesiæ gremium se recipere, forsitan deterrerentur ab hujusmodi consilio, cum ipsis timendum esset ne a conjugibus suis desererentur; dum alii catholicam fidem amplecterentur, ut liceret ipsis ab invicem discedere.

Hæc ratio, si datur ut explanans mentem Concilii, refertur ad præcedentem; si absolute in se consideratur, non videmus quo pacto potuerit esse in causa, cur Benedictus XIV hoc decretum per modum declarationis ederet.

Ecce autem cur putemus Pontificem nixum fuisse tum secunda, tum tertia ratione, scilicet littera et mente Concilii Tridentini.

Non nixus fuit *sola littera*, siquidem ea, ut ipse significat, non erat per se satis aperta; neque *mente sola*, quia tunc supponendum ipsi erat hanc Concilii mentem ejusdem decreto nullatenus fuisse expressam, quod, propter Spiritus Sancti assistentiam, nequaquam admitti potest. Quare nisi judicasset litteram etiam Concilii sequendam esse, novum jus condidisset, non *declarationem* scripsisset. Hæc ergo, ut sunt inter se conjunctissima, non potuit ab alterutro dividere: verum attenta simul et littera et mente, definivit casum propositum ex iis esse quos Tridentini Patres noluerant sua lege comprehendere, neque de facto comprehenderant.

Atque hoc ipsum alibi non obscure indicavit; nempe scribens ad Em. Card. ducem Eboracensem, Const. *Singulari nobis*, § 17 (Bullar., ed. Rom., t. III, p. 13), ubi *Declarationem* anni 1741 memorans, dicit rationes quæ valerent pro aliis casibus, non fuisse aptas ad casum matrimoniorum hæreticorum Hollandiæ, *essendosi* (italice, quia versio latina non est satis accurata, referam) *addotte prove e congetture*

rum inter catholicos versantium. Ratio ergo tertia non tribuit hæreticis privilegium personale, neque contradicit secundæ. Nimirum mens et littera Concilii, cum se habeant ad invicem ut causa et effectus, nullatenus possunt inter se pugnare.

E converso, D. Feye, Sacrorum Canonum antecessor Lovaniensis, cujus dissertatio *de Matrimoniis mixtis* plurimum etiam nobis profuit, rejecta secunda ratione, solam admittit tertiam.

Nos vero utramque amplectimur.

convincentissime, che il sacro Concilio Tridentino, introducendo il nuovo impedimento dirimente, non ebbe intenzione di comprendere sotto la nuova sua disposizione, e cosi non comprese *que'matrimonj.* » Porro quod Concilium *non habuerit intentionem comprehendendi suo decreto ista matrimonia*, hoc, ni fallor, ad ejus mentem spectat; et quod *sic ea non comprehenderit*, hoc ad litteram. Ergo, juxta Benedictum XIV, Declaratio hæc effecta est ad litteram et mentem Concilii Tridentini [1].

Liceat nunc nobis, ex iis omnibus, per modum corollarii, id unum deducere : *Societates hæreticorum prorsus separatas, sive illæ exortæ sint ante promulgatum Synodi Tridentinæ decretum, sive post, hujusmodi decreto non adstringi.*

Quæ vero sint requisitæ conditiones ut aliqua societas hæreticorum censeatur *prorsus separata*, id ex infra dicendis apparebit.

Secundo puncto sic absoluto, veniamus ad tertium, ubi nobis inquirendum est utrum eædem rationes faveant hæreticis nunc existentibus in Gallia. Et primum status eorum, quod ad Tridentinam legem attinet, delineandus est. Majoris perspicuitatis gratia, triplex, ut aiunt, epocha distinguenda.

1° *Ante revocationem edicti Nannetensis.*

Certum est matrimonia protestantium, qui tunc efformabant societates prorsus distinctas, generatim habita fuisse valida, et si qui eorum in Ecclesiæ gremium se reciperent, non fuisse denuo celebrata.

2° *Post revocationem edicti Nannetensis.*

Matrimonia illorum aliter quam præsente parocho inita generatim irrita habebantur; qui convertebantur ordinarie cogebantur ea renovare.

3° *Post proclamatam anno* 1789 *absolutam cultuum libertatem.*

Tunc rediere protestantes in omnia illa jura quibus ante revocationem edicti Nannetensis fruebantur.

Quæ cum ita sint, videntur omnino rationes eædem propter quas valida declarata sunt matrimonia protestantium in Hollandia, favere

[1] Et sic adhærebat Pontifex sententiæ P. Ægidii Mariæ Giulii, S. J., theologi Romani, cujus dissertatio de hoc argumento, jussu secretarii scripta, ultimo loco proposita fuit S. Congregationi. « Publicatio, aiebat P. Ægidius, facta fuit, nunquam Castoriensis ipse argumentatus est ex publicationis defectu; consuetudo vero hæreticorum legem non servandi invocari non potest. Valida tamen videntur hæreticorum inter se matrimonia in locis de quibus agitur, *idque tum ex littera, tum ex mente Concilii Tridentini.* » V. Feye, *de Matrim. mixt.*, p. 135.

etiam protestantibus nunc existentibus in Gallia. Etenim habent et ipsi proprias parochias, in quibus decretum Tridentini nunquam fuit publicatum, et efformant societates a catholicis prorsus separatas. Porro, ut dicit Benedictus XIV, talium matrimonia, neque voluit Concilium Tridentinum suo decreto comprehendere, neque de facto comprehendit. Quapropter amplectimur, saltem ut probabiliorem, sententiam eorum qui valida habent hujusmodi matrimonia.

Neque obstat quod Pius VII, interrogatus a Vicariis generalibus diœcesis Pictaviensis, an matrimonia hæreticorum etiam extra Hollandiam inita, valida censeri possent *in vim* illius Declarationis, responderit, 29 Augusti 1818, *Decretalem prædicti Pontificis sola conjugia in Hollandia fœderatisque provinciis illis contracta vel contrahenda taxative respicere, quemadmodum clare constat ex toto Declarationis contextu;* proinde non posse applicari aliis regionibus, *multoque minus Galliarum regno, relate ad quod, inter cætera, a nemine controvertitur legem Tridentini Concilii generalem publicationem obtinuisse.*

Verum est, *in vim* præcise illius Declarationis sola matrimonia in Hollandia contracta valida habenda esse. Nihilominus potest eadem Declaratio aliis regionibus applicari. Etenim Decretalis Benedicti XIV duas decisiones involvit, alteram juris, alteram facti. Quod valeat matrimonium hæreticorum in tali circumstantia, hæc est decisio juris. Quod hæretici Hollandiæ in hac circumstantia inveniantur, hæc est decisio facti. Declaratio facta pro hæreticis Hollandiæ sequitur ex utraque. Igitur *vis* illius Declarationis non attingit alias regiones pro quibus factum non fuit decisum. At si de facto nobis aliunde constet, id est, si compertum habeamus illarum regionum hæreticos in eadem omnino circumstantia versari ac in Hollandia, decisio juris, cum sit suapte natura generalis, poterit et ipsis applicari.

Eodem plane modo accipienda sunt quæcumque allegantur ex rescriptis Clementis XIII, Pii VI, Pii VII, Leonis XII, Pii VIII et Gregorii XVI (ap. D. Feye, p. 104-110), ut nostræ sententiæ opposita. Prohibent quidem præfati Pontifices ne Declaratio Benedicti XIV de matrimoniis Hollandiæ habeatur pro extensa ad alias regiones ad quas ipsi eam expresse non extenderunt, quia talis extensio supponit applicationem authenticam principiorum Benedicti XIV a judice competente factam. Minime vero negant hanc extensionem esse possibilem; atqui hoc sufficit ut matrimonia sint valida et possint talia, attentis circumstantiis, privato judicio haberi.

Et vero, postquam Pius VI rescripsisset benedictinam Declarationem censendam esse pro non extensa ad Hungariam, nihilominus Grego-

rius XVI declaravit matrimonia mixta in Hungaria esse valida (*ibid.*, p. 105 et 110). Quod autem ibi matrimonia mixta, non servata forma Tridentini, sint valida, id aliter fieri nequit, nisi quia valida sunt ipsa matrimonia hæreticorum. « Quoniam, cum conjugum alter, tum ratione loci in quo habitat, tum ratione societatis in qua vivit, exemptus sit a Tridentinæ Synodi lege, exemptio qua ipse fruitur alteri parti communicata remanet, propter individuitatem contractus, vi cujus exemptio, quæ uni ex partibus competit, ad alteram, secundum etiam leges civiles, extenditur eidemque communicatur. » Ita Benedictus XIV, *de Synod. diœces.*, l. VI, c. VI, § 12. Valida ergo esse possunt matrimonia hæreticorum in regionibus ad quas extensa non est Declaratio Benedicti XIV.

Sed maxime omnium nobis opponitur Breve Pii VIII, de 25 Martii 1830, ad Archiepiscopum Coloniensem et Episcopos Trevirensem, Paderbornensem et Monasteriensem, tum Instructio Card. Albani ad eosdem, de 27 ejusdem anni[1]. Cum enim ageretur de matrimoniis mixtis, sine præsentia parochi initis, promisit Pontifex iis Episcopis *necessarias facultates*, quarum vi malis inde ortis mederi valerent. Cardinalis autem Albanus in subsecuta Instructione sic loquitur : « Nimirum Summus Pontifex, memor Vicarium se esse Jesu Christi, qui venit quærere et salvum facere quod perierat, ad infelicem respexit Catholicorum illorum conditionem, qui *in conjugio viventes coram Deo et Ecclesia irrito*, sed coram civilibus loci legibus valido, in magna redeundi ad bonam frugem difficultate versantur, et misericordia erga eos motus, ipsis aperire decrevit faciliorem viam ad pœnitentiam. Itaque Archiepiscopo Coloniensi et Episcopis Trevirensi, Paderbornensi et Monasteriensi, per hanc Instructionem significatur, Sanctitatem Suam augere illos auctoritate *necessaria* et opportuna, cujus vi unusquisque illorum, *tanquam delegatus Apostolicæ Sedis*, possit in sua diœcesi *confirmare atque etiam in radice sanare nuptias* usque ad diem præsentis Instructionis *initas inter unam partem catholicam et alteram acatholicam, quæ irritæ idcirco sint, quod in iis contrahendis servata non fuerit forma a Tridentino Concilio præscripta*... Et hæc quidem Sanctissimus Dominus Noster *indulgenda* decrevit ad catholicos, qui in prædictis quatuor diœcesibus *illicita simul et irrita* conjugia ad præsens usque tempus cum acatholicis contraxerunt, in viam salutis facilius revocandos. »

[1] Apud Feye, p. 107; ap. Kersten, *Journal de Liége*, t. I, p. 559, et t. IV, p. 70.

Hinc igitur certum est matrimonia hæreticorum in his diœcesibus non fuisse tunc valida. Sed non minus certum est eos jam tunc efformasse societates prorsus separatas. Ergo ruit funditus systema quod ex scriptis Benedicti XIV, pro validitate illorum matrimoniorum, adstruitur.

Equidem fatebor, quidam docti cordatique Theologi adeo non viderunt quo pacto ista inter se concilientur, ut asserere non dubitarent Pium VIII Benedicto XIV contradixisse. Absit ut in hanc sententiam veniamus.

Difficultas, si qua prima fronte esse potest, nulla est attente consideranti historiam matrimoniorum in Hollandia. Illud nobis primum concedatur, nihil in humanis fieri per saltum, sed opus plerumque esse tempore et usu, ut novus rerum ordo constituatur, unde jus novum oriri possit. Et quidem, juxta hæc quæ diximus, provinciæ Hollandiæ et Fœderati Belgii, cum anno jam 1572 in Ecclesiam Romanam et principem sæcularem rebellassent, non ante tamen medium sæculum XVII, matrimonia hæreticorum quæ ibi fiebant haberi cœpta sunt pro non irritis. Numquid hoc ignorabant Theologi illi qui anno 1741 sententiam pro valore dixerunt? Minime. *Declarationes anteriores*, aiebant, *non officiunt, quia spes conversionis et reditus ad catholici principis obedientiam nondum amissa erat.* Ita Dominicus Turrano. *Neque obstant*, addebat P. Ægidius Giulius, *declarationes S. Congregationis, ne quidem illæ quæ* (ut declaratio de 26 sept. 1602) *universalem decisionem pronuntiarunt; nondum enim statum proprium constituerant illæ provinciæ, neque desperabatur de observatione Tridentini. Postea, præsertim post pacem Monasteriensem anni* 1648, *respondit semper caute S. Congregatio*, etc. (*de Matrim. mixt.*, p. 134-136). Atque ita, gravissimorum Theologorum judicio, post septuaginta et amplius annos ab ejus exordiis, societas illa heterodoxa nondum censenda erat *prorsus separata.*

Jam vero, si ad memoratas diœceses spectemus, minime mirum videri poterit Pium VIII irrita declarasse matrimonia Hæreticorum cum Catholicis inita ibi ante annum 1830, et voluisse ea sanari in radice. Protestantibus enim in iis regionibus non eadem erat conditio ac in Hollandia; nam primo, cum essent numero pauciores, non efformabant plerumque societates separatas, sed vivebant vulgo cum Catholicis permixti; deinde jura, quibus fruebantur, non erant admodum firma. Re quidem vera, concessum ipsis fuerat liberum sui cultus exercitium per pacem Westphaliensem anni 1648; sed protestatus erat Innocentius X, Bulla *Zelo Domus Dei*, atque diu adhuc spes mansit, præser-

tim cum provinciæ illæ subjectæ essent principibus ecclesiasticis, fore ut aliquando restitueretur religionis unitas ; donec, ineunte hoc sæculo, attributæ sunt quatuor diœceses potestati sæculari, et anno demum 1815, transierunt in dominium acatholici Borussorum regis. Itaque vix ac ne vix quidem spes illa amissa erat, cum Pius VIII suam scripsit Instructionem, atque ideo plerique protestantium nondum censeri poterant immunes a lege Tridentina, unde matrimonia illorum cum Catholicis erant irrita ac necessario sananda.

Cum aliis plerisque difficultatibus studuerimus occurrere, quantum quidem hujuscemodi scripti brevitas patiebatur, superest ut hanc ultimam solvamus, ab iis propositam qui contendunt Declarationi Benedicti XIV, deesse fundamentum in littera Concilii. Objiciunt, ut stet nostra interpretatio, tribuendas esse hæreticis peculiares *parochias*, in quibus, quia non est publicatum, Tridentini decretum nullum robur habet. Atqui hoc ipsis durum videtur. Nam 1° Ecclesia cœtus hæreticorum eo nomine non honorat, neque certe in generali locutione cœtus hæreticorum eodem nomine venire voluit cum parochiis Catholicorum ; 2° dicendum quoque esset agere decretum de parocho hæreticorum, de ministro heterodoxo, adeo ut valide *ex ipso Tridentini decreto* hæretici contrahere possent coram suo pseudo-parocho et duobus testibus. Contrarium tamen semper declaravit Ecclesia ; etc., etc.

Respondeo *ad primum*, non esse tam insolens *parochias* vocari cœtus hæreticorum. Ita sane visum est in S. Congregatione iis omnibus qui secundæ rationi, desumptæ ex littera Concilii, assensum aliquem præbuere, aut eam non omnino contemnendam judicavere ; ita visum imprimis ipsi Benedicto XIV, qui, præterquam quod hanc admittebat rationem, scripsit (*de Synod. diœces.*, l. VI, c. VI, n° 13) Concilium Tridentinum inter Catholicos illarum partium (Hollandiæ) et *in peculiaribus eorum parochiis*... fuisse publicatum. Erant igitur et hæreticis, ipso judice, *peculiares parochiæ*.

Ad secundum, Concilium loquitur de parocho cujus in parochia decretum est observandum et fuit publicatum ; ergo hic nequaquam confundi potest cum parocho heterodoxo.

Juvat concludere quæstionem brevissimo argumento, quod nobis suggerunt litteræ Pii VII, de 23 Aprilis 1817, ad Vicarium Trevirensem. Cum enim, propter incommoda quæ ex statutis civilibus de matrimoniis mixtis oriebantur, cogitaret Pontifex de extendenda Declaratione ad diœcesim Trevirensem, petiit a dicto Vicario ut quam citissime accurate et distincte referret, an acatholici ibi « *veram et proprie dictam societatem inter se efficiant, et an juribus civitatis*

fruantur, publicumque cultum exerceant. » Hæ erant conditiones quibus ad eos Declaratio poterat extendi. Unde sic argumentor :

Ad quos extendi potest Declaratio Benedicti XIV, eorum valida sunt matrimonia. Patet. Declaratio validitatem non facit, sed supponit.

Atqui Declaratio extendi potest ad eos quibus competunt tres dictæ conditiones. Sequitur ex litteris Pii VII.

Ergo quibus competunt tres dictæ conditiones, eorum valida sunt matrimonia.

Nunc vero hæreticis in Gallia tres dictæ competunt conditiones; scilicet *veram et proprie dictam societatem inter se efficiunt, juribus civitatis fruuntur, publicum cultum exercent*, atque hoc quidem modo stabili ac permanente.

Ergo valida sunt matrimonia hæreticorum in Gallia. Hinc etiam apparet, quæ sint conditiones requisitæ ut societas aliqua heterodoxa censeatur *prorsus separata.*

Denique, quod ad praxim attinet, standum putamus iis quæ sapienter tradit D. Carriere, *de Matrim.*, nº 1234.

Quando hæretici convertuntur, permitti nequit ut matrimonium dissolvant, et aliud ineant. Curandum est autem ut matrimonium renovetur coram parocho et testibus. Illud facile obtinebitur si utraque pars fidem catholicam amplectatur. Si illud obtinendum non speretur, caute agendum est, et consulendi superiores, quia aliquando satius esset, etiamsi quis putaret matrimonium esse irritum, relinquere in bona fide.

Nunc ad casus propositos.

Ad primum, valet matrimonium Albini cum Lucia, quia sufficiens acquisierant domicilium in regione ubi recepta non est Tridentina lex.

Ad secundum, valet etiam matrimonium Spiridionis, quia pars utraque, cum prius haberent domicilium in loco ubi non viget Tridentina lex, novum non acquisierant ubi viget.

Ad tertium, scilicet, an merito detrectet Protogenes nuptias renovare? Respondeo, theoretice, non; siquidem sequitur sententiam non admodum certam ac minus tutam, quod per se non licet ubi agitur de valore sacramenti. Practice vero, propter bonam fidem, non est inquietandus. Quamobrem reprehendendus est parochus, qui eum sic exagitat et exponit gravi peccandi periculo.

CASUS DE IMPEDIMENTO CLANDESTINITATIS SECUNDUS.

Lysias, Parisinus, Hagæ matrimonium absque parochi præsentia iniit cum Eleonora calvinianæ sectæ addictissima, qua mortua, Parisiis,

neglecta pariter Tridentini forma, Londinensem puellam duxit. Remordente autem nunc conscientia, quid de utriusque connubii valore sentiendum sibi sit anxius abs te postulat.

Faustus, Aurelianensis, flagrante Gallicæ perturbationis æstu, parochum suum, cæteris in exilium migrantibus, domi secretissimo in loco adierat, cum interim, vicinæ parœciæ puellam sibi connubio jungere decrevit. Ratus autem una cum parocho illis in angustiis non urgeri Tridentini decretum, ipso neglecto eam sibi matrimonio copulavit. An valide?

Nicanor, mortuo dudum parocho, Balbinam, ejusdem parochiæ puellam clandestine bona fide duxerat, cum a civili magistratu ad pagi sui decanum mittitur. Iste, ratus sese, ex Napoleonis codice, esse totius decanatus parochum, illos legitimo nexu jungere properavit. De istis nuptiis alii aliter sentiunt. Quid tu?

Solutio pendet ex sequentibus quæsitis :

1° Utrum in Hollandia et fœderatis Belgii provinciis valeant clandestina matrimonia hæreticorum, catholicorum, aut catholicorum cum hæreticis ?

2° Quid si una pars domicilium habeat ubi receptum est Tridentinæ Synodi decretum, altera autem in loco exempto?

3° An a clandestinitatis lege eximatur qui ad proprium parochum recurrere non valet ?

4° Quis sit proprius parochus, et an jure proprio Episcopi et Vicarii generales in tota diœcesi et Decanus in decanatu matrimoniis assistere possint ?

Auctores consulendi :

Benedictus XIV, Const. *Matrimonia*, an. 1741; *de Synodo diœcesana*, l. VI, c. VI; Instit. 33 et 88.

D. Carriere, *de Matrim.*, n° 1217 et seqq. N° 1254 et seqq.

D. D. Bouvier, *Instit. theol.*, t. IV, de Matrim., c. VII.

Schmalzgrueber, *Jus. eccles.*, de Sponsal., t. III, n° 108-118.

Solutio dabitur in proximo fasciculo.

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.

LE P. DE RAVIGNAN A NOTRE-DAME[1]

Le P. Lacordaire avait inauguré les conférences de Notre-Dame avec un éclat qui ne pouvait être surpassé. Le succès avait été prodigieux, et il faut bien dire qu'il était mérité par un talent hors de pair. Il y avait du poëte dans l'orateur, de l'artiste dans le philosophe, son style était un prestige et son action une magie. Cet homme avait vraiment mission de Dieu au dix-neuvième siècle, car il ne fallait rien moins que les mille éclairs et les mille foudres de son génie pour une génération oublieuse et turbulente, qui avait des yeux pour ne plus voir et des oreilles pour ne plus entendre. D'ailleurs, il n'était pas moins habile écrivain que grand orateur.

Le P. Lacordaire est sans contestation le créateur des conférences de Notre-Dame; à cet égard, c'est bien assez d'être son continuateur. Tel sera le rôle du P. de Ravignan. On avait entendu le plus magnifique talent, on verra le plus magnifique caractère.

[1] Le public sait fort bien qu'on ne lui a pas encore tout dit sur le P. de Ravignan, et il s'attend à être initié aux souvenirs de ceux qui eurent le privilége de l'observer de près dans l'intimité de la famille religieuse. Cette nouvelle Vie, due à la plume qui nous a déjà donné la *Maladie et la Mort du P. de Ravignan*, est maintenant sous presse et ne tardera pas à paraître. L'obligeance de l'auteur nous a permis d'en détacher les pages que nous offrons aujourd'hui à nos lecteurs.

Mais le premier ne sera point déparé par le second : trop différents l'un de l'autre pour être mis en parallèle, trop éminents tous les deux pour que leurs noms se heurtent en se rapprochant. Du reste, le successeur trouvera moyen de compléter son illustre devancier, la retraite de Notre-Dame sera une création comme les conférences, et l'œuvre du P. Lacordaire ne sera bien couronnée que par l'œuvre du P. de Ravignan.

En ce temps-là, le P. Lacordaire s'en allait de Paris à Rome, et son départ laissait la chaire inoccupée, le grand cours suspendu.

Mgr de Quelen, archevêque de Paris, n'eut alors ni l'embarras de la pénurie ni celui du choix; il voyait le P. de Ravignan et après lui personne. Mais, à cet appel, celui-ci se récria d'abord et recula pour la première fois de sa vie. Dans une lettre datée de Toulouse en 1837, il exprimait au R. P. général ses répugnances de religieux : « Une seule chose m'occupe et me peine, c'est ce genre même de ministère. Assurément les circonstances dirigées par la Providence ont amené cette position, je le vois; mais je me dis : S'il y avait eu en moi plus d'humilité, plus de l'esprit de Jésus-Christ et de ses saints, peut-être un autre emploi de zèle plus fructueux, moins en vue, aurait été ma part. Pardonnez, mon très-révérend Père, mais je suis soulagé en déposant cette pensée dans votre sein. Que ne puis-je y verser de plus près toutes mes misères et les infirmités de mon âme! Il y a longtemps que Dieu me retira de la vie du monde, et, dans le bonheur constamment senti de ma vocation, ma conscience me dit tout ce que j'aurais dû faire. Heureusement que l'extrême indulgence des supérieurs me garde et me supporte : ma reconnaissance et mon amour pour la compagnie s'en accroissent encore. »

L'obéissance intervint dans le débat; elle prononça la parole sacramentelle : *Allez* ! Le P. de Ravignan répondit : *Allons !* Et, la répugnance sous les pieds, la confiance dans le cœur, il monta dans la chaire de Notre-Dame.

Après avoir exposé sa méthode de préparation, nous recueillerons quelques détails historiques sur les conférences, et nous terminerons par une étude rapide sur le genre de l'orateur.

En présence de son auditoire, le P. de Ravignan ne comptait pas plus sur lui-même que s'il n'eût rien fait, mais auparavant il travaillait comme s'il avait tout à faire. Ajoutons au travail la prière, les conseils avidement cherchés et humblement suivis, et nous aurons le triple secret de son éloquence.

Le labeur ingrat de la composition lui coûta des peines et des fatigues inouïes ; il affirmait y avoir trouvé la plus rude mortification de sa vie. Mais il était convaincu que le prêtre, pour devenir apôtre, doit préparer à la sueur de son front le pain de la parole, et que le mérite du travail attire la bénédiction sur le ministère. Il écrivait encore de Toulouse, en 1837, au supérieur de la maison de Paris : « Je tâche d'amasser quelques matériaux. Je voudrais pouvoir concilier le genre qui convient à Notre-Dame avec les vérités portant à la foi pratique. Daignez le demander pour une œuvre qui est vôtre. J'avoue que je vais souvent et avec goût prier devant le corps de saint Thomas d'Aquin à Saint-Sernin, pour lui demander lumière, force, simplicité, utilité.

« Si vous le jugiez à propos, vous pourriez bien redire à nos jeunes pères, si pleins de zèle et de courage pour la chaire, que je suis on ne peut plus convaincu de la nécessité d'un travail opiniâtre. C'est ce travail que la compagnie et la gloire de Dieu attendent. »

La plupart des conférences sont datées de Canolle et de Vals. Canolle est un pied-à-terre à la campagne, dépendant de la maison de Bordeaux ; Vals, près du Puy, est un scolasticat et un noviciat, où il trouvait à la fois une famille et la solitude. Tous les ans, dans la saison d'été, il allait demander à l'un de ces abris quelques semaines de studieux loisir. Un père, qui l'accompagnait ordinairement à Canolle, raconte ainsi la vie qu'on menait dans cette nouvelle chartreuse : « Nous étions là tous deux avec

un frère. A part nos récréations de règle et nos exercices de piété, tout le temps était consacré au travail. Le samedi, nous allions confesser dans notre chapelle à Bordeaux, et nous retournions le dimanche à Canolle. Dans les dernières années, il composait une conférence par semaine. Cette solitude lui plaisait singulièrement. Les sujets de piété étaient ceux dont il m'entretenait presque toujours. »

Cependant les laborieuses vacances de Canolle et de Vals étaient bien peu de chose au gré du P. de Ravignan. Il ne pouvait se dissimuler le temps et les ressources que les soins de la supériorité, joints à mille affaires pressantes, enlevaient à la préparation des conférences. L'œuvre de Dieu lui parut compromise ; il crut devoir exposer au R. P. général ses craintes et ses désirs : « Au milieu de ma vie assez agitée, lui disait-il, il me semblerait avoir besoin de plusieurs mois suivis et tranquilles pour continuer le travail des conférences. Je m'estime heureux d'obéir. Cependant je dois dire que souvent des avis graves et ma raison m'offriraient ce besoin de travail assidu et paisible. Car mes conférences sont faibles et le temps à donner aux recherches et à la composition ne me permet guère que des ébauches. Que la volonté de Dieu soit faite ! Je serais bien malheureux d'insister pour faire valoir mon jugement, et j'ai ressenti, dans le vrai, consolation douce et assistance visible de Dieu, avec ce défaut de préparation suffisante. Pardonnez-moi, si vous voyez ici de l'empressement et un défaut d'abandon. »

Mais les fruits déjà recueillis démentaient des appréhensions si modestement exprimées. Le R. P. général crut que le P. de Ravignan pouvait continuer de porter son double fardeau, le religieux soumis se commanda de le croire lui-même.

Enfin, une autre particularité digne de remarque, c'est l'empressement à consulter : l'homme supérieur devenait un enfant pour demander et recevoir des avis. Il recourait quelquefois à son vénéré P. Godinot, et le sage vieillard lui répondait avec une simplicité digne du maître et du disciple : « Dieu soit

loué! je suis de votre avis, que vous devez beaucoup aux prières, et je suis bien du sentiment que c'est encore la prière qu'il faut mettre en avant pour la prochaine station, soit pour la préparer, soit quand il s'agira de la donner. Je le fais de mon côté, et je le ferai toujours pour vous, mon bien cher Père. »

Mais le premier oracle du P. de Ravignan était à Rome. Je suis amené par le fait même à dévoiler une de ces hautes et saintes amitiés que la religion seule connaît. Le jésuite avait trouvé dans son général plus qu'un père; tous les deux avaient puisé un même esprit à la même source, le R. P. Roothaan et le P. de Ravignan ne faisaient qu'un dans les Exercices de saint Ignace. J'ai parcouru avec une émotion profonde toutes ces lettres paternelles et filiales. En vérité, je voudrais proclamer à la face du siècle les secrets de cette correspondance la plus intime qui fut jamais; le monde comprendrait enfin, s'il peut comprendre, quel est l'esprit de la compagnie de Jésus.

D'abord le P. de Ravignan ne manquait jamais tous les ans de soumettre au R. P. Roothaan le plan détaillé des conférences prochaines, afin de recevoir d'avance avec la sanction d'un juge la bénédiction d'un père. « Oserai-je, lui disait-il, recommander à votre intérêt ces faibles ébauches? En m'en occupant, que de fois je soupirais après le retour de tant d'âmes égarées que j'aurai sous les yeux! » Dès 1837, celui-ci lui répondait : « Votre plan de conférences est bien conçu comme préparation évangélique pour les générations actuelles; il faut aussi cependant parler au cœur, surtout dans la conclusion, pour rendre encore pratiques des discours qui ne paraissent s'adresser qu'à l'esprit. »

Le P. de Ravignan lui confiait comme un fils ses religieux ennuis, ses saintes tristesses, ses projets apostoliques; le R. P. Roothaan le rassurait, le consolait, l'encourageait comme un père : « Je conçois volontiers, lui mandait-il, que votre attrait vous porte à un autre genre de prédication, et je m'en réjouis; mais les goûts les plus saints doivent souvent être sacrifiés au bon plaisir de Dieu.

« Courage, mon cher Père, et grande confiance en Dieu, en Dieu seul, car *opus est Dei quod agitis.* »

Ailleurs : « Oh! mon cher Père, comme je me sens souvent porté à vous plaindre! il me semble voir votre cœur percé, brisé de douleur de ne trouver par où faire entrer dans tant de cœurs cette *aiguille* de la crainte de Dieu, seul moyen de les rattacher ensuite à leur fin dernière... Mais non, ce travail bien rude n'est pas infructueux. Pour ne pas avoir la consolation de recueillir de suite, l'ouvrier n'en sera que plus riche auprès du seigneur de la moisson. »

La recommandation de publier les conférences remonte à l'année 1838 : « J'espère bien, écrivait le R. P. général, qu'elles seront un jour imprimées; car un tel travail, pour être entendu seulement une fois, ce serait vraiment trop. » On le voit, ce n'était qu'un vœu de la part du père; mais, on le sent, pour le fils, c'était un ordre. Dans la religion, c'est ainsi qu'on entend l'autorité et l'obéissance.

Ces lettres du R. P. Roothaan sont toutes en français, car il savait, comme sa langue maternelle, toutes les langues de l'Europe. Mais ce que j'admire et ce que j'aime, ce n'est point dans l'un le philologue, dans l'autre l'orateur, c'est dans tous les deux l'homme religieux. Je ne sais, par exemple, rien de plus évangélique que cette lettre : « Oh! comme je vous aime toujours de plus en plus, mon bon Père, et comme le Seigneur bénit aussi vous et vos travaux! Et en même temps il vous donne, ce qui est plus précieux que tous les succès, mon excellent Père, la grâce de n'être pas content de vous-même. C'est là *donum donorum;* si nous obtenons de faire le bon plaisir de Dieu et de nous déplaire à nous-mêmes, de travailler et de souffrir, et de ne trouver où nous reposer que dans la seule miséricorde du Seigneur, ne sera-ce pas bien, très-bien? Oh! oui, consolez-vous, mon Père, vous avez de quoi par la bonté et la miséricorde du Seigneur. Je voudrais bien causer plus longuement avec mon cher Père de Ravignan, mais... Adieu, mon bon Père, je vous embrasse. »

La même correspondance nous fournira quelques détails sur l'historique des conférences de Notre-Dame. Chaque année, en effet, avant la demande de conseils pour la station suivante, le religieux soumettait à son premier supérieur le modeste compte rendu de l'œuvre accomplie. Ces communications seront d'autant plus précieuses, que le P. de Ravignan nous y révélera son cœur en nous racontant son apostolat.

Il écrivait après le premier carême de 1837 : « Daignez, mon très-révérend Père, agréer de la part du dernier de vos enfants l'hommage de sa vive et profonde reconnaissance. Mes faibles et pauvres travaux ne méritaient certainement aucune récompense, et Dieu m'est témoin que je n'en cherchai d'autre en mon cœur que sa divine volonté. Mais il m'en accorde une bien douce et que j'estime par-dessus toutes, la pensée que vous avez pu être un peu consolé. J'élève mon âme à Dieu pour l'en bénir et m'humilier aussi en vue de sa bonté.

« Quelques fruits ont eu lieu à Notre-Dame, quoiqu'en petit nombre, autant que je puis le savoir, comparativement à la masse des auditeurs. J'ai eu pour ma part d'heureux retours à constater, de jeunes gens et d'hommes faits. Les prières ont été puissantes. J'ai senti leur action et la grâce qui me soutenait. Car enfin qu'ai-je fait, et que pouvais-je faire?

« Certaines préventions m'attendaient au début ; l'incroyable influence du talent de mon prédécesseur rendait ma position délicate et difficile ; je suis arrivé confiant et priant, et Dieu a établi entre un immense et imposant auditoire et son faible instrument des rapports constants de bienveillance et de faveur. Alors j'ai pu tout dire dans la franchise et l'énergie de la foi. »

Cependant il fallait tout d'abord être philosophe pour acquérir le droit de devenir apôtre. Le sujet choisi pour la première année fut une sorte de philosophie catholique de l'histoire présentant à grands traits la lutte de l'erreur et de la vérité. Cette idée, analogue à celle qui avait inspiré la *Cité de Dieu*, fut continuée dans la station de 1838, par l'exposition des dogmes fondamentaux de la

personnalité et de l'action divine, contre les abstractions des panthéistes, le déisme vague et le fatalisme; de la liberté, de l'immortalité de l'âme et de la fin de l'homme, contre le matérialisme de certains savants. Ainsi fallait-il remonter aux premiers principes pour vivifier des croyances endormies ou altérées par mille erreurs. Toutefois, quelques-uns des auditeurs allaient, dès cette époque, jusqu'aux dernières conclusions pratiques, et déjà le P. de Ravignan pouvait signaler de consolants retours.

Il écrivait à la fin de la station de 1838 : « Le concours a été fort nombreux et très-remarquable par la qualité d'un bon nombre de personnages distingués, ministres du roi passés et présents, pairs, députés, académiciens, protestants notables, étrangers de rang... une foule de jeunes gens.

« Il y a eu faveur, témoignée quelquefois trop. Des résultats de conversion, quelques-uns, mais en petit nombre. Du reste aucune démonstration fâcheuse, ni dans les journaux, ni dans l'auditoire. Dieu en soit béni !

« J'ai dû avoir des relations avec bien des gens et fort connus. Quelques-uns se sont confessés. Mais que de grands hommes ignorants dans la foi et malades d'esprit et de cœur!

« Dieu m'a soutenu, j'ai senti sa grâce, le don de la compagnie, et le secours des prières. J'avais exigé de tous les journaux qu'aucun n'eût de sténographes, pour n'être point textuellement défiguré et livré en même temps.

« Sur tout cet ensemble, daignez, mon très-révérend Père, me donner vos avis, vos leçons, j'en serai heureux et j'en ai besoin. »

De Rome, le R. P. Roothaan applaudissait aux premiers résultats; mais sa joie fut immense quand l'orateur crut pouvoir prononcer le nom de Jésus-Christ, et, tout en restant philosophe, devenir prédicateur de l'Évangile. Après les conférences de 1839, le P. de Ravignan lui mandait : « Dieu m'a soutenu encore, et je serais bien ingrat, si je ne reconnaissais pas dans la carrière parcourue sa grâce et son action toute spéciale.

« Aidé de cette grâce, j'ai pu parler avec franchise du positif

de la foi, j'ai eu le bonheur de parler constamment de Notre-Seigneur, et de voir mes paroles constamment écoutées avec assentiment.

« Quelques-uns sont revenus à Dieu, la jeunesse des écoles et des hautes classes des colléges paraît avoir reçu de bonnes impressions.

« Je prie Dieu, si c'est pour sa gloire, de bénir cette mission. La compagnie aussi est bien ma force intérieure, extérieure.

« Mais quelle masse, quelle masse hors de la vérité j'ai laissée, et pour laquelle j'ai dû nécessairement être un obstacle par mes péchés, mon orgueil et mes vices ! je ne m'en accuse pas assez encore ; je m'en humilie devant Dieu et devant vous. Daignez me reprendre et me punir. »

Le R. P. général répondit : « Quand j'ai vu Jésus-Christ et la croix, j'ai reconnu mon cher père de Ravignan, le disciple fidèle de saint Ignace et des Exercices... Avoir pu prononcer l'adorable nom de Jésus-Christ sans être insulté, c'est beaucoup sans doute. » Et toutefois, à en juger d'après les comptes rendus reçus de France, le R. P. Roothaan eût voulu plus de vigueur et d'instance dans les conclusions pratiques. Le P. de Ravignan expose avec une admirable simplicité les motifs qui l'ont forcé de ne pas pousser trop loin les conséquences, puis il ajoute : « Maintenant votre Paternité jugera, je demande seulement à Dieu la grâce de mieux obéir. »

Les résultats de l'année 1840 semblèrent confirmer les recommandations du R. P. général; le P. de Ravignan lui disait à la fin de la station : « Les conférences de cette année ont-elles produit quelque fruit ? Je me le demande devant Dieu et je ne sais trop que répondre. J'ai entendu dire vaguement que oui, que l'auditoire paraissait plus chrétien, qu'il y avait eu plus de pâques d'hommes. En mon particulier, j'ai eu numériquement moins de retours que les années précédentes. Je m'humilie profondément des obstacles que j'apporte au bien, sans me décourager toutefois. »

Il fallait en effet du temps pour faire passer les âmes de la conviction à la conversion, de la sympathie à la pratique. Quatre années de conférences préparèrent lentement les grands résultats, la parole de l'orateur domina de plus en plus un auditoire chaque jour plus nombreux, plus grave et plus illustre. Enfin, quand il se vit assez maître de la position, il satisfit les désirs de son cœur d'apôtre : le nom des Exercices fut prononcé.

Dès le début de son ministère à Notre-Dame, il avait entrevu la retraite comme le couronnement nécessaire des conférences. La prudence lui avait fait une loi d'attendre; mais en 1841 l'heure de Dieu lui paraissait venue. Cependant, pour ne pas rendre l'œuvre ancienne solidaire des hasards de l'œuvre nouvelle, il fut décidé, pour le coup d'essai du moins, de les détacher l'une de l'autre et de marquer même la séparation par la différence des lieux.

Le dimanche des Rameaux, avant de commencer sa conférence, le P. de Ravignan annonça l'ouverture d'une retraite et donna rendez-vous *aux hommes de bonne volonté dans l'église de l'Abbaye-aux-Bois :* il y aurait, pendant toute la semaine sainte, un exercice par jour à sept heures du soir. Dès le lendemain, bien avant l'heure, la petite paroisse était envahie et la grande cour, qui la sépare de la rue de Sèvres, encombrée de la foule exclue par l'exiguïté du local. L'inconvénient avait été prévu et n'était pas redouté. On avertit aussitôt que, pour l'exercice suivant, la retraite serait transférée de l'Abbaye-aux-Bois à Saint-Eustache, une des plus grandes et des plus belles églises de Paris. La nouvelle fit son chemin dans la journée, et, le soir venu, le P. de Ravignan vit à Saint-Eustache son auditoire de Notre-Dame. Toutefois la première retraite ne fut point terminée par la communion générale; on crut devoir ajourner et réserver cette cérémonie pour la métropole, qui est de droit la paroisse de tout le diocèse.

Le P. de Ravignan s'empressa d'annoncer au R. P. général un succès au delà de toute espérance; le 22 avril, il lui mandait :

« Mon cœur est plein de reconnaissance envers Dieu ; son secours a été manifeste. Je ne sais si jamais pareil auditoire d'hommes a été vu ; ferrures des portes, crénelures des piliers, grilles, tout était couvert d'hommes suspendus ; nef et bas-côtés inondés et remplis plus que de raison ; et le plus profond, le plus religieux silence. Pas un désordre, point de force armée. Trois à quatre mille voix d'hommes chantant le *Miserere*, le *Stabat*. Ce spectacle m'a touché profondément.

« J'ai pris dès l'abord toute la franchise du langage apostolique, et, sans détour, parlé de péché, d'enfer, de confession, etc., je n'avais que quelques notes informes que j'avais à peine le temps de revoir. Ce que j'ai dit de dures vérités m'étonne moi-même. J'avais donné mon adresse et déterminé six heures par jour que je donnerais aux hommes qui voudraient me voir. Ils sont venus en foule. J'ai confessé toute la semaine six et sept heures par jour des hommes jeunes, âgés, distingués ou du commun, tous fort arriérés, je n'en ai refusé aucun. Un bon nombre venait pour me soumettre des doutes, je leur disais : Tenez, croyez-moi, il y a un moyen... mettez-vous là ; et tous, un seul excepté, se sont confessés.

« Nous avons tous ici été dans la joie. Ma reconnaissance est aussi profonde que le sentiment même de mon indignité. J'ose réclamer votre pitié devant Dieu pour mes misères. »

A ces nouvelles, le R. P. Roothaan tressaille de joie ; mais son humilité fait aussitôt un appel à l'humilité du religieux : « Quel bonheur ! écrit-il, mille fois *Deo gratias*. Bien, mon Père, Dieu vous a visiblement soutenu, comme vous dites très-bien. J'aime tant ce mot de saint Pierre à l'occasion de la pêche miraculeuse : *Exi à me, Domine, quia homo peccator sum*. C'est une nouvelle grâce que celle-là : *ne dona Dei nos extollant*. » L'humilité du P. de Ravignan ne pouvait rester en arrière; bientôt il répondit : « Oh ! non, je ne mérite aucune de vos bontés, aucune des grâces de Dieu, et je dis bien avec vérité obligée : *Exi à me, Domine, quia homo peccator sum*. Certes, je sens le soufflet de Satan

bien autrement que l'Apôtre, c'est-à-dire avec toute la faiblesse personnelle. Je n'ai pas besoin d'effort pour m'humilier ; je n'ai pas eu la pensée d'un moment de vaine gloire. Dieu était trop clair. Et puis qu'ai-je fait ? beaucoup de mal. »

L'œuvre paraissait bien assurée ; aussi l'année suivante, en 1842, la retraite fut-elle établie en son lieu naturel et désormais adjointe aux conférences comme un complément obligé.

Le P. de Ravignan entreprit alors et soutint en effet trois retraites à la fois, une pour le peuple à sept heures du matin, une autre pour les dames à une heure, une troisième enfin pour les hommes à sept heures du soir. Mais la tâche parut bientôt surhumaine ; les quatre années suivantes, il supprima l'exercice du matin et se contenta d'une mesure qui serait encore excessive pour bien d'autres. Il n'est pas facile de mener de front deux retraites distinctes ; il faut être bien maître de soi pour n'être pas amoindri par le partage. Des auditoires si disparates exigeaient des thèmes bien différents.

Chaque fois, du reste, la haute société affluait dans la vaste enceinte, les équipages couvraient de leurs longues files la place de Notre-Dame et toutes les rues environnantes, et on pouvait constater une baisse à la promenade de Longchamp.

Pendant toute la durée des exercices, le P. de Ravignan, pour ne pas perdre en allées et venues un temps dont les minutes valaient des âmes, et pour mieux se mettre à la portée et comme à la merci de tout le monde, sortait de sa cellule et restait à demeure sur le terrain apostolique. M. Surat, chanoine, archiprêtre de la métropole, lui offrait avec une extrême bienveillance une hospitalité acceptée avec une reconnaissance égale. Une fois là, l'homme de Dieu était tout aux âmes, et distribuait sans relâche, avec le pardon qui suit l'aveu, la paix qui accompagne la grâce.

Je ne veux point faire la description des grandes cérémonies, vraies manifestations chrétiennes dues à l'initiative du P. de Ravignan. Ceux qui ont entendu, au commencement de l'exercice

du soir, le psaume de la Pénitence alternativement chanté par la voix des enfants et par la voix de tout un peuple; ceux qui ont vu, le vendredi saint, à la suite d'un sermon sur la Passion comme un apôtre sait le faire, la procession des saintes Reliques défiler au milieu des rangs pressés qui s'inclinaient sur son passage; ceux qui ont assisté surtout à cette communion de Pâques, lorsque trois mille hommes, l'humilité dans le cœur et une sainte fierté sur le front, s'avançaient en bel ordre vers le sanctuaire où le premier pasteur du diocèse et l'orateur de Notre-Dame se partageaient la joie de leur donner le pain des anges, ceux-là peuvent bien dire qu'il n'est pas sur la terre de spectacle plus digne du ciel. La vieille métropole, témoin de tant de scènes sacriléges et de royales solennités, eut alors des jours qui la consolèrent de ses opprobres et lui rappelèrent ses plus augustes fêtes. Mais qui pourrait dire dans quelle mesure ces démonstrations toutes catholiques et presque nationales ont influé sur les générations contemporaines? Dieu seul, en vérité, juste appréciateur des œuvres, sait la part de mérite qui revient au créateur des retraites de Notre-Dame.

Cependant, la station à peine achevée, le religieux disparaissait et revenait à sa chère cellule, en se frappant la poitrine comme un serviteur inutile, tandis que la voix du pontife, interprète de la pensée du peuple, le proclamait le *saint prêtre*, l'*ange de l'Évangile*, l'*apôtre de Notre-Dame*, le *moderne Chrysostome*. Du fond de sa retraite, il entendait, sans les écouter, ces applaudissements de la terre, n'ambitionnant pour récompense après le travail que l'occasion de travailler encore.

Les conférences et les retraites marchèrent de front jusqu'en 1846 avec un succès toujours croissant. Mais alors la maladie vint fermer à l'apôtre cette brillante et laborieuse carrière. Avant la dernière station, il avait déjà reconnu le déclin de ses forces; on peut dire que son cœur conspirait avec la Providence pour lui faire abandonner la chaire de Notre-Dame; tout le poussait à résigner en d'autres mains l'œuvre acceptée par devoir. Les sen-

timents du jésuite, au terme de son apostolat de dix ans, méritent d'être livrés à la publicité. Le 22 février 1846, il ouvrait son âme au R. P. général : « J'ai besoin, au moment de recommencer le cours des conférences à Notre-Dame, de compter beaucoup sur le secours d'en haut et sur l'assistance de vos prières. Je me sens plus faible, plus mal que jamais. Les matières préparées me semblent mal choisies, mal présentées. Je me dis à moi-même, dans le calme, que je dois être usé. Je ne m'abats point, ce me semble, mais je ne me trouve pas en train, comme on dit. Après tout, je ne m'en inquiète nullement, pas assez peut-être, et je ne suis que trop indifférent au succès. Dieu me retirerait-il ses grâces à cause de mon indignité? Hélas! je l'ai bien mérité.

« Quoi qu'il en soit, ne serait-il pas temps de quitter la chaire de Notre-Dame après cette année? Dix ans ne sont-ils pas une carrière parcourue? Le goût et l'ardeur qui m'abandonnent ne seraient-ils pas une indication de la Providence? D'ailleurs, le séjour de Paris me fatigue et pèse à mon âme; elle y souffre toujours un dommage spirituel. Je n'y ai plus le zèle (si je l'ai jamais eu) qui conviendrait. J'y suis réellement bon à bien peu de chose. En province, durant quelques années encore, je pourrais me livrer à une prédication plus utile et plus apostolique. Et puis j'ai cinquante ans; j'ai toujours désiré devant Dieu de terminer de bonne heure la carrière de la chaire. Je résiste cependant à un penchant pour la solitude et le travail sédentaire qui me paraissait venir de la nature.

« Mais toutes ces choses, je les confie à votre Paternité avec un abandon filial. J'embrasserai avec joie le parti que l'obéissance aura décidé. »

Le R. P. général, faisant droit à l'humble demande, avait répondu : « Vous avez trop bien acheté un peu de repos. Je pense donc qu'il convient, après la station, de remettre à Monseigneur la chaire de Notre-Dame. Après quelques années d'interruption, vous pourrez la reprendre si elle vous est offerte. Mais, pour le moment, la prudence conseille de suspendre. Je désire que vous

consacriez le peu de repos qu'on vous laissera à revoir vos conférences et à les publier. » Toutefois Monseigneur l'archevêque de Paris considéra les besoins de l'Église et n'accepta point la démission. Les conférences pour 1847 étaient déjà prêtes, quand l'orateur sentit ses forces épuisées, et cette défaillance révéla l'arrêt du Ciel. La tâche était remplie; le soldat de l'Église allait se reposer dans la douleur.

Une critique parmi les suffrages, en nous révélant son humilité, n'obscurcira point ce tableau. Le P. de Ravignan, comme il nous l'a dit lui-même, afin de n'être pas *en même temps livré* à la publicité et *défiguré* par les sténographes, avait interdit la reproduction de ses conférences par la presse périodique; c'était son droit, et même, à ce qu'il croyait, son devoir; l'événement ne tarda point à justifier ses répugnances. Il tolérait seulement, dans deux journaux religieux, une analyse dont il déclinait encore la responsabilité. Un chanoine de la province, plus ardent peut-être que de raison, ayant cru reconnaître dans ce compte rendu toutes les hérésies en germe et le rationalisme en principe, se fit un devoir de donner l'alarme au public. L'humilité a son système de défense, le P. de Ravignan n'en avait point d'autre; à la violence il répondit par la douceur :

« Monsieur l'abbé, si j'ai gardé le silence à l'égard des comptes rendus de mes conférences, si j'ai éprouvé et si j'éprouve encore une véritable répugnance à m'entretenir à ce sujet avec vous, veuillez bien le croire, ce n'est assurément par aucun motif d'aigreur ou d'amour-propre. Je rends justice autant que personne à vos travaux consciencieux et au zèle qui vous fait combattre pour les saines doctrines.

« Mais, depuis que la volonté de Dieu m'a imposé le ministère des conférences de Notre-Dame, voici la ligne que je me suis proposé de suivre invariablement, et que je suivrai toujours, permettez-moi de le dire.

« Tout ce qui dépendra de moi pour éviter les analyses des

journaux, je le ferai. Malgré tous mes efforts, je n'ai pu réussir jusqu'à ce jour. Je pense que, parlant devant Monseigneur l'archevêque de Paris et souvent d'autres évêques, devant les grands-vicaires, le chapitre, et bon nombre de prêtres distingués, devant une réunion d'hommes instruits, mon enseignement a toute la publicité, toute la sanction désirable. Je suis très-opposé, je l'avoue, à cette publicité moderne des enseignements de la chaire par les journaux. J'ai toujours sollicité sincèrement de Monseigneur l'archevêque, de théologiens consommés, de mes supérieurs, de mes collègues les plus expérimentés, leurs critiques, leurs conseils, leur censure sur ma doctrine.

« Je dois à la vérité de dire que, depuis six ans entiers, pas une seule observation ne m'a été faite à cet égard...

« Je n'attache aucun prix à ce que me font dire les journaux : je n'approuve nullement leurs comptes rendus ; ils ne sont point ma pensée ni ma parole. Ils sont souvent très-fautifs, très-inexacts, opposés à la vérité de la doctrine et de ma parole ; je les laisse. Je ne réponds que de ce que j'ai dit en chaire. Je ne lis même pas ces analyses, et je voudrais que hors de Paris on les jugeât comme je les juge moi-même.

« Monsieur l'abbé, je ne m'offense nullement de ce que vous avez cru devoir m'écrire sur mes *étranges assertions*, mes *fausses et choquantes maximes... qui donnent sujet, quand on les entend, de se boucher les oreilles, et quand on les lit, de se couvrir les yeux et de verser des larmes amères...*, *ces erreurs si opposées aux livres saints et à la doctrine constante de l'Église*. Je ne veux voir dans les expressions de votre lettre que la charité et le zèle d'un confrère, je vous en remercie du fond de mon cœur. »

L'humilité suffit pour changer les positions; le censeur eut la bonne foi de publier cette lettre vraiment justificative, en y ajoutant son amende honorable. Voici ses propres expressions : « Cette réponse du célèbre prédicateur des conférences de Notre-Dame, en même temps qu'elle nous couvre personnellement de

confusion, est, à notre avis, le plus éloquent éloge qui puisse être fait de son humilité et de sa charité. »

Il nous reste, après ce tableau rapide, à rechercher dans l'orateur lui-même les éléments des triomphes remportés pendant ces dix années. Les conférences du P. de Ravignan ont été entendues autrefois, elles peuvent être lues aujourd'hui ; que les professeurs d'éloquence les analysent et les discutent, c'est de leur compétence. Il nous suffit de caractériser le genre de l'ouvrier évangélique. Notre travail n'est point un exercice littéraire ni une étude oratoire, mais seulement le récit d'un saint et grand apostolat.

Tout le monde convient que le P. de Ravignan fut un véritable orateur, mais ce n'est pas à dire qu'il ait excellé sur tous les points. Ainsi pourrait-on désirer en lui, non pas moins de raison, mais plus d'imagination, plus de couleur, plus de pathétique et de mise en scène.

Il fut éminent dans son genre, n'en demandons pas davantage. Mais, dès qu'un homme est tel, les défauts deviennent des accessoires couverts par le principal et des ombres qui font mieux ressortir les grands traits.

En le lisant, on pourra trouver qu'il manqua de littérature et de poésie ; on n'y songeait même pas en écoutant sa parole ori-inale et puissante; il prenait le mot qui rendait sa pensée, par-i t pour convertir, et non pour plaire, ne souhaitant de se survivre que dans la mémoire de Dieu. Philosophe et penseur, il ne fut pas ce qu'on appelle créateur ; esprit éminemment positif, il préférait aux inventions personnelles et aux théories curieuses les doctrines communes et pratiques. Ce n'est donc pas seulement dans sa nature, c'est aussi dans sa conviction religieuse, qu'il faut chercher le caractère et le secret de sa manière de dire.

La personne du P. de Ravignan fut sa plus grande éloquence; je le définirai en deux mots : c'était la vertu qui prêchait la vérité. Peut-être ne serait-ce pas assez dans une académie, mais c'est assez dans une église. Un homme est bien fort pour con-

vaincre quand on sent qu'il croit, et pour persuader quand on voit qu'il pratique.

Du reste, le P. de Ravignan possédait d'admirables qualités oratoires. Je signalerai d'abord une pleine assurance, une sorte d'impassibilité, venant bien moins de la conscience du talent que de l'oubli de soi-même et du mépris de la gloire. Qu'on y ajoute le sentiment le plus profond de sa mission, la conviction la plus intime de sa doctrine, il en résultera l'autorité dans la parole à la plus haute puissance. L'autorité dans la parole, voilà bien le trait distinctif et comme le cachet du P. de Ravignan. Ce n'est pas l'étincelle de l'esprit, c'est bien plus que cela; ce n'est pas l'éclair du génie, c'est peut-être bien mieux encore pour qui doit dompter et maîtriser les consciences. C'est l'empire du caractère. Il aurait eu le monde entier au pied de sa chaire, qu'il n'eût dit ni plus ni moins, ne pensant qu'aux âmes et ne faisant penser qu'à Dieu. Cette véritable domination oratoire donnait une majesté incomparable à son exposition, et à sa logique une irrésistible puissance; il savait affirmer, et c'était son triomphe.

Le P. de Ravignan avait bien aussi le mouvement oratoire et ces passions profondes et véhémentes qui font l'éloquence. D'abord il y avait comme une vibration et une détente dans son articulation accentuée et légèrement méridionale ; il décochait la parole comme une flèche, et toute son âme paraissait partir et s'élancer avec elle. De plus, son style était un peu rude et heurté ; mais par là même il devenait plus nerveux et plus incisif ; il avait de la soudaineté et du trait. Enfin, tout son discours, emporté par un progrès continu, marchait depuis l'exorde et se précipitait à la péroraison. Il n'enchantait point, il dominait par la majesté, ébranlait par la logique, entraînait par la conviction. L'immense auditoire, où se pressaient toutes les illustrations sociales, politiques et littéraires de Paris, grave et vraiment conforme à la sainteté du temple et à la dignité de l'orateur, était parfois remué et comme enlevé par des secousses imprévues. Un jour, le P. de Ravignan venait de peindre à grands

traits le malheur volontaire de l'incrédule, ses incertitudes et ses contradictions, ses tristesses et ses craintes, ses regrets et ses désespoirs; le tableau était saisissant de vérité et développé avec une incroyable véhémence; l'auditoire était atterré. Tout à coup l'orateur s'arrête hors d'haleine, croise les bras sur sa poitrine, prend une pose assurée, épanouit son visage, et avec un accent inimitable laisse tomber ces paroles : « *Et nous, Messieurs, nous croyons!* » A ce contraste inattendu, la réaction fut subite : un mouvement court dans l'auditoire, on ne se contient plus, les applaudissements éclatent. Mais à l'instant l'humilité du prêtre s'alarme, sa religion s'indigne, son regard s'allume, son bras a l'air de s'armer, on dirait que l'orateur va s'élancer sur l'auditoire : « *Silence, Messieurs!* » s'écrie-t-il, et de sa voix il couvre le bruit, et de son geste il comprime la manifestation. Il ne pouvait pas souffrir qu'on applaudît un homme en la présence de Dieu.

Quant à l'action oratoire, cette partie qui est presque tout dans l'éloquence, celle du P. de Ravignan était surtout belle, parce qu'elle était vraie. C'est là qu'il était bien lui-même : le style exprimait sans doute sa pensée, mais l'action rendait plutôt son caractère. L'ensemble donnait une idée de grandeur, de sagesse et de force. Il ne disait plus comme autrefois : « Soyons distingué; » il l'était sans le vouloir et sans y penser. Sa pose était à la fois noble et modeste, son front haut et comme resplendissant, son œil ardent, quand il ne devenait pas céleste, sa physionomie transparente, son geste rapide, naturel, plutôt tranché qu'arrondi.

Un de ses plus beaux moments était son apparition dans la chaire. Après s'être humblement prosterné devant Dieu, il se levait noblement devant les hommes, et, se voyant lui-même comme donné en spectacle au ciel et au monde, il demeurait longtemps immobile, les yeux baissés, l'air recueilli; enfin, quand l'auditoire était posé, impressionné par ce silencieux exorde, il commençait ce fameux signe de croix qui lui était particulier; il y mettait du

grandiose et de la pompe. Il ne souffrait pas dans les autres les signes de croix manqués. « Eh quoi ! disait-il, est-ce que la croix est un hochet ou un épouvantail ? De deux choses l'une : vous paraissez vous en jouer ou vous en débarrasser. Ah ! ce n'est pas cela ; n'ayez donc ni peur ni honte. Il faut qu'un chrétien soit près d'arborer son drapeau, et, par honneur pour Jésus-Christ, il doit y avoir de la solennité dans un signe de croix. »

Tout le monde était frappé de cette préparation oratoire vraiment propre au P. de Ravignan. Plusieurs allaient pour le voir autant que pour l'entendre. Un ministre protestant, témoin de ce religieux début et de cette muette éloquence, se prit à dire sous l'impression du moment : « Il a prêché sans parler, et le sermon est fini avant d'être commencé. » On a cité dans le temps cette parole spirituelle et gracieuse : « Quand le P. de Ravignan paraît en chaire, on ne sait vraiment s'il vient de monter ou s'il vient de descendre. »

Du reste, l'orateur parlait fort mal de ses propres œuvres et n'en pensait pas mieux : « Tout cela ne signifie rien, disait-il souvent, cela ne vaut rien ; tout est bon à brûler. » Et comme il lui fut commandé de les garder et de les revoir, il obéit, avec un dégoût que le devoir pouvait seul surmonter, et il répétait à la fin : « J'ai fait tout ce que je pouvais faire, je m'en tiens là ; après tout, je ne dois rien au monde, et je ne lui demande rien. » Peut-être, en effet, ne trouvera-t-on pas maintenant à la lecture de ses conférences tout ce qu'on avait trouvé dans le débit. Je ne serais pas éloigné de dire moi-même : Hélas ! ce n'est que l'ombre de l'illustre orateur. Sa grande âme est absente.

Toutefois le P. de Ravignan, éminent dans les conférences, fut, ce semble, unique dans les retraites ; à mon avis, là vraiment est son genre et là doit être aussi son titre. Sous ce point de vue, je remarque en lui d'abord une étonnante fécondité. La fécondité ne consiste pas précisément dans la multiplicité des discours ou des ouvrages ; quand on ne répète pas le même sujet, ce n'est pas merveille si on ne se répète pas soi-même ; elle demande de la

variété, mais dans l'unité. Or le P. de Ravignan parut toujours différent sur un thème toujours semblable. Dans ses retraites sans nombre à Notre-Dame et partout ailleurs, il donne les Exercices, rien que les Exercices de saint Ignace; il se fait une religion d'en suivre le plan, parce que c'est l'ordre même de la raison et de la foi, la logique de la nature et de la grâce; d'en traiter les grands sujets, ces vérités qui sont d'aujourd'hui comme elles sont d'autrefois; d'en recommander les méthodes si doucement énergiques; d'en citer les maximes si noblement victorieuses; d'en adopter jusqu'au texte, si bien que le style du P. de Ravignan finit par prendre la couleur du style de saint Ignace. Et cependant, après plusieurs retraites devant le même auditoire, il paraît chaque fois nouveau. Il prend seulement la vérité ancienne sous une nouvelle face; de quelque côté qu'il aborde son sujet, dès qu'il creuse, il rencontre l'éternel et l'infini, comme par quelques plages qu'on arrive à la mer on se trouve en présence de l'immensité.

A ce premier caractère plus spéculatif et qui se rapporte surtout à l'intelligence, j'en ajoute un autre plus pratique et qui suppose plutôt le tact; après la fécondité pour le fond, c'est la dextérité dans la forme. Voilà bien ce qu'on appelle un homme d'un seul livre. Le P. de Ravignan était devenu maître des Exercices, comme l'ouvrier l'est de son instrument; il ne les changeait pas, il les adaptait. L'art apostolique, comme au temps de saint Paul, c'est de se faire tout à tous, c'est de se proportionner aux âmes afin de les conformer à Dieu; il n'y a point d'autre tactique dans le maniement des Exercices. Le jésuite n'avait donc que son petit livre pour arsenal, mais il savait, selon le besoin, y trouver toutes les ressources et toutes les armes. Quand il donnait à la fois deux et même trois retraites à Notre-Dame, chacune était complète et cependant spéciale.

Pour la préparation et l'action, la méthode du P. de Ravignan n'était pas la même dans les retraites et dans les conférences. Il apportait sans doute comme préparation éloignée une conviction profonde acquise par l'habitude de la méditation, mais c'était

tout; le temps lui manquait pour en faire davantage, et quand il aurait eu le temps, il l'eût plutôt employé à toute autre chose. Il se contentait avant la retraite d'en esquisser le plan, de déterminer les sujets pour chaque exercice et d'indiquer les divisions pour chaque sujet. Cela fait d'avance, quand l'heure allait sonner, quelquefois seulement dans le trajet de la maison à l'église, il se recueillait et priait, mettait son âme sous l'impression de la vérité et sous la bénédiction de la grâce, puis se livrait au mouvement de son cœur et à l'inspiration de Dieu. C'était donc l'improvisation véritable, et, en supposant dans le prédicateur la doctrine et l'expérience, il la préférait dans les retraites, tandis qu'il l'excluait pour les sermons. « Lancez-vous, disait-il, il y aura plus d'entrain parce qu'il y aura plus d'abandon, en vous mettant en mouvement vous-même, vous donnerez le branle aux autres. » Pour son compte, il est vrai, il ne subissait presque pas les inconvénients du genre, les négligences, les digressions et les inégalités, et il en retirait au contraire tous les avantages, l'actualité, le naturel et la vie. Toutes les choses se mettaient à leur place avec ordre et progrès, tous les mots venaient en leur temps, justes et nobles, comme s'ils avaient été choisis; jamais il ne s'écartait de sa voie et ne dépassait son heure. L'improvisation est faite pour être entendue et non pour être lue; on ne peut pas, on ne doit pas parler comme on écrit; la diction du littérateur n'est pas celle de l'orateur, ni surtout du missionnaire. Le P. de Ravignan eût fait moins bien, s'il avait mieux dit. Oserai-je compléter ma pensée? Quand il prétendait qu'il ne savait point écrire, il allait trop loin; mais je crois en vérité qu'il parlait mieux qu'il n'écrivait.

Dans le discours, le P. de Ravignan procédait en missionnaire, cependant avec cette distinction soutenue qui convenait à sa personne et à son auditoire. Le cœur alors parlait plus que l'esprit et parlait au cœur aussi plus qu'à la raison. Toutefois il ne manquait pas d'établir le principe avant de tirer les conséquences; après avoir exposé le dogme, il passait aussitôt au style direct, prenait les auditeurs à partie, les interrogeait, les pressait sans

relâche, les menaçait et les effrayait, les encourageait plus encore et les conjurait les mains jointes et les larmes aux yeux. Sa véhémence était indicible, mais, on s'en souvient, elle ne s'indigna jamais, si ce n'est contre le péché; elle compatit toujours, surtout aux pécheurs.

Disons-le en finissant, l'œuvre des retraites devint de plus en plus le ministère propre du P. de Ravignan. On verra sa vigueur défaillir et non son ardeur s'éteindre; quand sa voix n'aura plus de portée pour la chaire, son cœur sera encore tout de feu pour les Exercices, et tel que le soldat qui tombe les armes à la main, il achèvera presque en même temps sa vie et sa dernière retraite.

A. de Ponlevoy.

LES

DÉCRETS DES CONGRÉGATIONS ROMAINES

ET LA COUTUME

Quelques-uns de nos lecteurs, à la vue de ce titre, penseront peut-être que nous voulons examiner les raisons à faire valoir en faveur du droit coutumier devant les tribunaux romains, ou l'autorité de ceux-ci pour prononcer sur les usages qu'on leur défère. Telle n'est point pourtant notre intention. A propos de notre compte rendu de l'*Exposition des principes du droit canonique* de Mgr le cardinal Gousset, publié dans les *Études* et reproduit par l'*Univers*, deux de nos appréciations ont été contestées[1]. C'est ce qui nous oblige aujourd'hui à revenir sur ces matières importantes. Il ne s'agit pas précisément de justifier nos assertions ; elles sont sorties intactes d'une polémique où l'on semble s'être proposé plutôt d'attirer l'attention sur l'ouvrage signalé par nous que de nous prouver que nous étions en défaut. Nous avions dit : La division règne dans l'École relativement à l'autorité des décisions émanées des congrégations romaines. L'unanimité y est à peu près complète pour affirmer que le consentement juridique du législateur suffit à légitimer la coutume.

[1] Voir l'*Univers*, 17, 18 et 20 octobre 1859. Articles de M. Jacquenet.

C'étaient deux assertions historiques. Pour réfuter la première, on a montré que des canonistes nombreux et respectables attribuent aux déclarations force de loi, ce que nous n'avions jamais révoqué en doute; pour contredire la seconde, on a allégué les usages gallicans constamment réprouvés à Rome, ce qui n'était pas la question. Nos affirmations n'ont donc pas été touchées : elles demeurent debout avec l'inflexible opiniâtreté de deux faits impossibles à méconnaître.

Aussi le travail que nous entreprenons n'aura pas la forme acerbe à laquelle nous avons craint de soumettre ces graves matières, en les livrant aux appréciations hâtives du journalisme. On s'est étonné de cette réserve, et, au moment même où on voulait prouver que nos appréhensions étaient vaines, on ne montrait que trop combien elles avaient de fondement. Car, si nous pardonnons bien volontiers à une précipitation inévitable les insinuations dont nous avons été l'objet[1], nous ne pouvons nous empêcher de croire qu'avec plus de réflexion, celui qui les formulait aurait trouvé les rôles quelque peu intervertis par la nouvelle position qu'il se faisait à lui-même. Il se serait étonné de venir, lui écrivain laïque, donner une leçon de respect envers le Saint-Siége à un ordre religieux qui lui voue la plus entière obéissance, et envelopper dans une même condamnation les *Études de Théologie*, la morale du P. Gury et l'enseignement du Collége Romain; surtout il n'aurait eu garde de juger *si peu inoffensifs* et *si dangereux* des principes que l'*Univers* venait d'approuver il y avait à peine quelques jours[2].

Comme les bonnes causes ont souvent plus à redouter les exagérations de leurs avocats que les attaques ouvertes de leurs ennemis, et qu'une des raisons qui retardent le plus en France le retour si désirable à la soumission parfaite envers Rome, se trouve dans les élans d'un zèle entraîné par l'amour au delà des

[1] L'*Univers*, 23 octobre. Article de M. du Lac.

[2] L'*Univers*, 6 octobre. Compte rendu de l'ouvrage intitulé : *Prælectiones juris canonici habitæ in seminario Sancti Sulpitii.*

limites du vrai, nous avons cru qu'il ne serait pas inutile d'examiner un peu plus à loisir la doctrine des théologiens par rapport aux deux questions qui ont été soulevées. Nous ne sortirons pas de notre programme, c'est-à-dire que nous nous bornerons au rôle d'historien et de rapporteur intègre.

I

Y A-T-IL DANS L'ÉCOLE DEUX OPINIONS SUR LA VALEUR LÉGALE DES DÉCRETS ÉMANÉS DES CONGRÉGATIONS ROMAINES?

Je ne pense pas que personne veuille sérieusement contester l'existence de deux sentiments opposés dans les temps qui ont précédé le nôtre. Autant vaudrait nier tous les antécédents de l'École, et effacer des ouvrages de morale et de droit canon ce qui concerne l'exposition des différents systèmes. Qu'on ouvre seulement Schmalzgrueber, Reiffenstuel ou Fagnan lui-même, Lacroix, Laymann, Diana, S. Liguori ou tout autre moraliste, on verra les deux avis contraires exposés, avec la liste des docteurs qui soutiennent l'un ou l'autre. Qu'il y ait ou non égalité pour le nombre et pour le poids des suffrages, c'est une considération qui servira, s'il s'agit d'embrasser soi-même un parti; toujours est-il que nous trouvons de part et d'autre assez de noms illustres pour inspirer le respect et écarter toute défiance. Si l'opinion moins favorable à l'autorité des congrégations avait été tant soit peu en discrédit parmi les amis dévoués du Saint-Siége, elle n'aurait assurément pas compté parmi ses défenseurs les Suarez, les Bonacina, les Ledesma, les Sanchez, les Véga et tant d'autres, sur lesquels on n'osera jamais faire peser une accusation odieuse [1].

Les deux sentiments ont donc coexisté, ils se sont transmis

[1] M. Bouix lui-même le reconnaît ouvertement. *Hanc sententiam amplexati sunt non tantum gallicani et alii ex variis erroribus suspecti, sed etiam graves et probati doctores. Sic habet Suarez.* (*De Leg.*, l. VI, c. I.) (*Tract. de Curia rom.*, p. III, sect. II, c. I.)

parallèlement parmi les théologiens et les canonistes. Mais, à un moment donné, l'un d'eux a-t-il cessé d'être regardé comme probable? Telle est la question que nous allons examiner tout à l'heure. Auparavant il est nécessaire de faire avec chacune de ces opinions une connaissance plus intime et de fixer les limites dans lesquelles se circonscrit la controverse.

Rappelons d'abord qu'il ne s'agit pas des congrégations romaines instituées pour la cause de la foi, *in causa fidei*, mais de celles qui s'occupent des matières de discipline; l'attention des canonistes est surtout fixée sur la congrégation du Concile, constituée par les papes Pie IV, Pie V et Sixte V, pour interpréter les décrets du concile de Trente. La discussion ne roule que sur les déclarations émanées de cette réunion auguste avec l'approbation du Souverain Pontife; on suppose de plus qu'elles n'introduisent pas un droit nouveau, c'est-à-dire que tout ce qu'elles règlent était déjà contenu dans les canons du concile[1]; seulement elles en déterminent le sens, et les soustraient par là même aux interprétations diverses. Lorsqu'une déclaration de cette nature aura été rendue dans un cas particulier, fait-elle loi dans l'Église pour les cas semblables?

Avant tout, les deux partis s'accordent à reconnaître que l'autorité dont la voix se fait entendre par l'organe de la congrégation est souverainement respectable. Tous avouent même qu'en un certain sens, cette autorité est celle du législateur interprétant sa propre loi, mais plusieurs pensent que le Pape s'exprime alors, non comme chef suprême de l'Église, parlant à l'Église universelle, mais seulement comme président d'une congrégation destinée à régler les cas particuliers, et donnant sur le point dont il

[1] Cette condition posée, il n'y a plus lieu à relater la troisième opinion qui distingue entre les déclarations *extensives* et celles qu'on nomme *compréhensives*. La controverse vraiment sérieuse ne porte que sur ces dernières. Nous ne parlons pas non plus des déclarations que Suarez et saint Liguori appellent *pure tales*, c'est-à-dire qui sont données sur un texte si clair, qu'un autre sens ne saurait être probable. Celles-là, en effet, ne diffèrent pas de la loi même.

s'agit une réponse authentique[1]. Cette réponse est obligatoire pour ceux à qui elle s'adresse, c'est ce qui ne fait pas de doute[2]. Est-elle aussi obligatoire pour les autres qui en auront connaissance? Les uns disent oui; les autres disent non. Mais que lui manque-t-il, selon ces derniers, pour avoir force de loi dans toute l'Église? Une seule chose : la promulgation. Donc la promulgation est-elle ou n'est-elle pas nécessaire dans l'espèce? Voilà le point sur lequel le fort du débat se concentre. C'est comme la clef de la position, dont chaque parti tient à s'emparer. Néanmoins, pour ne pas être incomplet, nous allons indiquer les raisons étrangères à cette considération qui militent en faveur de l'autorité légale; les voici en abrégé, telles que nous les trouvons dans Fagnan et dans Zamboni.

1° Le droit d'interpréter la législation du concile de Trente était réservé au Souverain Pontife par la bulle de Pie IV *Benedictus Deus*. Or, c'est ce même droit que Sixte V et ses successeurs ont remis à la congrégation du Concile. Il s'ensuit donc que ses décrets sont rendus au nom du Souverain Pontife et revêtus de son autorité suprême.

2° Le même Sixte V, en conférant à la congrégation le pouvoir dont on vient de parler, y met pour condition que les déclarations ne seront données que de l'avis du Pape, *Nobis tamen consultis*. Cette clause serait inutile, s'il ne s'agissait de leur conférer une valeur légale.

3° Dans l'exercice du pouvoir qu'ils ont d'interpréter les canons du concile de Trente, les souverains pontifes ont fait un partage : ils se sont réservé ce qui concerne le dogme, ils ont

[1] A l'appui de cette opinion, l'on pourrait citer Grégoire XVI lui-même : « Si le Pape répond à des consultations, et qu'il prononce, il a bien alors l'intention de juger. Sans doute; mais il n'entend juger que comme théologien et docteur privé, s'il ne fait pas usage de la plénitude de son autorité. Peu importe même que ceux qui le consultent l'interpellent en sa qualité de juge suprême de l'Église; car c'est du Pape et non des consultants que dépend l'usage de sa primauté. » (*Il trionfo della santa sede*, c. XXIV.)

[2] Van Espen et Gibert l'ont nié; on sait combien ces auteurs doivent inspirer de défiance à tous les théologiens catholiques.

abandonné à la congrégation ce qui regarde les mœurs et la discipline ; l'exception faite au profit de l'autorité apostolique elle-même nous indique la nature du droit accordé sous sa direction à la congrégation du Concile : *Exceptio apostolicæ auctoritatis interpretandi dubia ad fidem pertinentia declarat regulam secundæ auctoritatis interpretandi dubia ad reformationem spectantia.*

4° D'après la bulle de Sixte V, la congrégation doit *décréter*, *decernere ;* quoiqu'elle emploie souvent le terme plus modeste de *déclarer*, elle l'unit aussi à l'autre, *declarantes decernimus*, formule qui indique assez le principe d'une obligation véritable et générale.

5° La congrégation est préposée non-seulement à l'interprétation des décrets du Concile, mais encore à leur exécution, *præfecta decretis Tridentini concilii interpretandis et exequendis;* c'est donc de part et d'autre la même autorité ; on ne doute pas qu'en tant qu'exécutive elle n'impose un devoir, il en doit être de même en tant qu'elle est législative. *Quæ procedunt a pari virtute et potentia sunt unius effectus.*

6° Elle a le droit d'exiger que tous les actes des conciles provinciaux lui soient déférés, afin qu'elle les révise et les corrige ; elle est chargée de promouvoir la réforme salutaire du clergé et du peuple dans toutes les parties du monde catholique. N'est-ce point là une preuve évidente que sa juridiction est universelle ?

7° Elle répond, au nom du Pape lui-même, aux consultations qui lui arrivent de toutes les parties du monde. Partout elle est écoutée avec un souverain respect, et les autres tribunaux romains se conforment à ce qu'elle a décidé. Il est donc clair que ses réponses ont force de loi. Des exemples et des textes de l'Ancien Testament et du Nouveau viennent ensuite appuyer et corroborer cette doctrine [1].

Reste un dernier argument relatif à la promulgation, nous le reproduirons tout à l'heure aussi fidèlement que les autres ; mais

[1] Fagnan., I p., *1 Decret. in cap. Quoniam.* — Zamboni, *Supplem. Introduct.*, § XV, XVI.

il faut grouper sous un même point de vue tout ce qui divise les théologiens sur cet article. Une seule observation trouve ici sa place. Ceux qui soutiennent la thèse opposée à celle de Fagnan tomberont d'accord avec lui sur la plupart des principes que l'on vient d'exposer. Ils reconnaîtront que l'autorité de la congrégation ne diffère guère de celle du Pape lui-même, interprétant sa loi ou celle des conciles, et qu'elle a droit par conséquent à l'obéissance dans le monde catholique tout entier, pour les cas particuliers sur lesquels elle prononce ; mais ils se retrancheront derrière le défaut de publicité ou de notification solennelle faite à l'Église universelle. C'est là leur preuve principale, elle nous dispensera de rapporter les autres [1].

Tous les canonistes et les jurisconsultes, en définissant la loi, y font entrer la promulgation, soit comme une propriété essentielle, soit du moins comme une condition indispensable à son premier effet, qui est de produire une obligation et de lier les consciences. Si donc les déclarations qui nous occupent avaient pour objet d'introduire une règle non contenue dans la législation antérieure, il faudrait qu'elles fussent promulguées ; il ne s'élève là-dessus aucun dissentiment sérieux. Mais quand il s'agit seulement de donner le sens authentique de décrets déjà existants et déjà obligatoires, une nouvelle promulgation est-elle encore requise ?

Non, disent un grand nombre de canonistes ; car le sens de la loi est une chose intrinsèque à la loi elle-même. La déclaration de ce sens ne contient donc rien de plus que l'explication de la loi qui était en vigueur ; et de là vient que le droit lui donne une force rétroactive qui la fait remonter jusqu'à l'origine, comme ayant été inséparable de la loi dès le principe [2]. En d'autres termes, la déclaration d'une loi, émanant d'une autorité authen-

[1] On peut en voir le détail et la réponse qu'y font les adversaires dans Schmalzgrueber, *proœm*, n°s 370 et suivants. Nous indiquons de préférence cet auteur, parce qu'on l'a cité contre nous.

[2] Reiffenstuel, *proœm.*, n° 131.

tique, ne diffère pas de cette loi elle-même en tant qu'expliquée et interprétée. La loi et la déclaration ont donc même force, et une promulgation nouvelle n'est pas plus nécessaire à la seconde qu'à la première[1].

Pour donner du jour à ce principe, les auteurs apportent quelques comparaisons ingénieuses. Celui qui tire une noix de l'écale où elle était renfermée n'a assurément rien produit de nouveau. Qu'a-t-il fait? il a brisé une enveloppe qui dérobait aux yeux le fruit. Déterminer le sens d'une loi est une opération semblable, et le langage humain nous indique cette analogie, *enucleare legem*. On emploie encore la comparaison de l'épi et du grain qui y est contenu; l'interprète de la loi est comme celui qui frappe la gerbe pour en faire sortir la nourriture de l'homme[2].

Cependant à ces raisonnements les théologiens en opposent d'autres que nous devons aussi rapporter. Sans doute, dit-on, la loi est en pleine vigueur et n'a pas besoin d'une promulgation nouvelle. Mais, dans le cas où elle donne lieu à deux interprétations probables (et c'est le seul dont il s'agit), la déclaration authentique, qui vient en condamner une, crée par là même une obligation qui n'existait pas. Elle restreint la liberté, tout autant que le pourrait faire une nouvelle loi portée sur cette matière; car, auparavant, entre deux manières d'entendre et d'exécuter les dispositions du droit on était libre de choisir, et maintenant ce choix devient illicite.

Vous direz : l'arbitraire où la communauté vivait ne venait que d'ignorance; si, en enfreignant la loi, on était exempt de péché, c'est qu'on ne la connaissait pas suffisamment; la déclaration a seulement soulevé le voile et montré les choses telles qu'elles auraient dû toujours être considérées; l'obligation existait déjà, elle était même promulguée, mais elle n'était pas comprise; donc il n'est pas plus nécessaire de recourir à une promul-

[1] Fagnan., *l. c.*
[2] Fagnan., *l. c.*

gation ultérieure que s'il s'agissait d'une loi ignorée dont on vient à constater l'existence.

Les autres répondent qu'on ne saurait assimiler le cas présent à l'ignorance pure et simple. Car l'ignorance est le fait des subordonnés et ne vient pas de la loi; ici, au contraire, la loi prise en elle-même est obscure et susceptible d'interprétations plus ou moins larges, puisque la sacrée congrégation elle-même varie quelquefois dans celles qu'elle adopte [1]. C'est donc un lien moral d'une certaine élasticité, vous ne pouvez le rendre plus rigide sans en modifier la nature. Car le propre du langage humain étant de se prêter souvent à des sens multiples, il est hors de doute que, toutes choses égales d'ailleurs, une législation un peu vague sera toujours un joug moins lourd à porter qu'un autre où tout est défini, sans qu'on laisse le champ libre aux interprétations probables.

Tels sont les motifs pour lesquels Suarez pense que l'explication donnée par le législateur lui-même ne peut avoir force de loi si elle n'est promulguée [2]. Schmalzgrueber, quoique d'un avis contraire, déclare que ces raisons ont un grand poids à ses yeux, *non levibus persuasi argumentis* [3].

Un auteur contemporain prétend que le droit naturel donne ici une solution contraire. Suivant lui, non-seulement le législateur doit pouvoir rendre obligatoire l'interprétation d'une loi douteuse, mais il faut encore que l'explication qu'il fournit produise une obligation universelle sans avoir recours à la promulgation. La raison en est qu'il y aurait trop de déclarations à

[1] Fagnan., *in cap. Quoniam;* Benoît XIV, *De Syn.*, l. VI, c. vi; D. Bouix, *de Curia rom.*, p. III, sect. i, c. iii, prop. 5.

[2] Suarez, *de Leg.*, l. VI, c. i.

[3] Schmalzgrueber, *in proœm.*, n° 370. — Dans sa *Théologie morale,* monseigneur le cardinal Gousset paraît être de l'avis de Suarez. « L'interprétation authentique, dit-il, n'oblige qu'autant qu'elle est promulguée, à « moins qu'il ne s'agisse d'une simple déclaration par laquelle celui qui a « porté la loi explique ou fixe lui-même le sens clairement exprimé par le « texte. » (*Des Lois,* c. x, n° 178.) Puis il renvoie à saint Liguori (t. I, n° 106), qui fait la même exception pour la déclaration *pure talis.*

notifier authentiquement, si cette condition était requise pour lever tous les doutes qui peuvent se rencontrer dans la législation, et en particulier dans celle de l'Église [1]. Nous avons peine à saisir la force de cette argumentation. Si le droit naturel *exige* cet ordre de choses, est-il possible que tant de jurisconsultes et de canonistes ne s'en soient pas encore aperçus, et qu'on soit venu jusqu'à nous sans connaître cette doctrine ? Ce qui est nécessaire, comme le remarque Suarez, c'est que le législateur ait le pouvoir de décider irrévocablement dans les cas particuliers toute question douteuse; c'est encore qu'il ait entre les mains des moyens de rendre, quand il le voudra, son interprétation obligatoire pour toute la communauté. Or, de l'aveu de tous, il lui suffit pour cela de la promulguer. Mais que, dans le cas où il s'en abstient, sa réponse doive encore, de droit naturel, produire une obligation universelle, c'est ce qui ne paraît pas démontré d'une manière péremptoire.

Il est bien vrai que certaines règles et certaines déclarations ont dans l'Église force de loi sans avoir été promulguées. Comment cela se fait-il ? Nous allons l'expliquer en ajoutant ici deux observations importantes. La première est que, dans l'interprétation d'une loi, on doit tenir grand compte de l'usage; car l'usage peut arriver quelquefois jusqu'à la déterminer d'une manière authentique; c'est l'axiome du droit : *Consuetudo optima legum interpres*. Suarez est exprès : *Dicendum est multum valere interpretationem ex usu desumptam ad legis obligationem præscribendam, et interdum talem esse ut authentica sit et pro lege habenda. Hæc assertio communis est doctorum* [2]. Seconde remarque : la promulgation solennelle et authentique peut être suppléée par une promulgation de fait, laquelle aura lieu lorsque la loi ou l'interprétation dont il s'agit aura passé dans les mœurs et sera regardée universellement comme obligatoire. Saint Liguori insiste sur ce point avec Roncaglia, à propos des constitutions des Souverains

[1] M. Bouix, *Tract. de Curia rom.*, p. III, c. III, prop. 1 et 2.
[2] Suarez, *de Leg.*, l. VI, c. I, n° 4.

Pontifes. *Sapienter animadvertit Roncaglia quod non solum constitutiones pontificiæ quæ solemniter sunt promulgatæ obligationem legis inducunt, sed etiam omnes aliæ quæ ex usu et consensu Ecclesiæ universalis jam a pluribus sæculis habentur pro sufficienter promulgatis et authenticis*[1]. L'usage, le consentement de l'Église qui aura duré plusieurs siècles (il dit ailleurs plusieurs années), peut constituer une vraie promulgation.

Ce principe est encore celui de Suarez. *Potest consuetudo interpretari legem tanquam causa concurrens ad introducendam et stabiliendam talem interpretationem et legis obligationem in tali sensu... Hæc est propria ratio hujus assertionis, quia consuetudo efficax est ad legem introducendam, ergo etiam ad interpretandam legem efficaciter et per modum legis.* Il cite à ce propos le passage suivant du droit : *In ambiguitatibus quæ ex legibus proficiscuntur consuetudinem, aut rerum perpetuo similiter judicatarum auctoritatem vim legis obtinere debere* (L. *Nam imperator.* ff. *de Legib.*). Puis il fait remarquer la différence que ce texte établit entre la coutume et les sentences des tribunaux, à l'effet d'interpréter authentiquement la loi. La coutume, si elle existe, suffit ; les jugements doivent de plus être unanimes et constants, *ut declaretur non quascumque sententias, sed illas quæ semper fuerunt concordes hanc vim habere.* Car, ajoute-t-il, cette force ne leur vient que de ce qu'ils sont suffisants pour constituer une coutume. Si donc ils sont en trop petit nombre pour arriver à ce résultat, on n'y trouvera qu'une interprétation probable et non une loi certaine ; *facient probabile argumentum, non certam legem*[2].

D'après cette doctrine de Suarez, de Roncaglia, de S. Liguori, toutes les fois que les déclarations romaines auront établi dans l'Église l'usage d'interpréter les canons d'une manière déter-

[1] Saint Liguori, *de Leg.*, c. I, dub. 2, quæst. I.— Roncagl., *de Leg.*, quæst. I, c. II, q. 7, resp. 11.

[2] Suarez, *de Leg.*, l. VII, c XVII, n°s 3 et 4.

minée, elles auront force de loi, même selon l'opinion qui leur est moins favorable.

J'arrive à la question historique.

Le sentiment qui nie la valeur légale des décrets émanés de la congrégation du Concile, a-t-il cessé, à un moment donné, d'être regardé comme libre dans l'École?

Cette question peut être résolue de deux manières : ou par un exposé de la controverse dans les diverses phases qu'elle a traversées; ou, plus brièvement, en consultant les modernes afin de savoir ce qu'il est permis de penser aujourd'hui. Je m'attacherai à cette seconde méthode, après un coup d'œil rapide sur les auteurs moins récents qu'on a présentés comme le plus en désaccord avec nous.

On a beaucoup insisté sur Barbosa. Je ne dirai point avec le célèbre cardinal de Luca, que ce fameux canoniste *a moins travaillé de la tête que des épaules*[1]. Barbosa, tout en soutenant vigoureusement sa thèse, reconnaît qu'il y a près de lui d'éminents théologiens qui sont d'un avis contraire. *Non desunt tamen præstantissimi theologi qui contrariam sententiam docere ausi sunt, asserentes hujusmodi eminentissimorum cardinalium declarationes esse tantum probabiles et doctrinales, nec aliquam habere vim, nisi post earum promulgationem et in casu particulari super quo cardinales fuerunt consulti*[2]. Il en cite une longue liste où nous remarquons en effet des noms fort respectables, et, quoiqu'il n'approuve pas ce qu'il appelle leur hardiesse, il se garde d'infliger à cette opinion aucune qualification flétrissante.

Il est vrai que Barbosa cite en sa faveur le canoniste Nicolas Garcias, qui s'exprime en ces termes : *Quod attinet ad declarationes S. Congregationis*, certum est *eas non esse doctrinales sicut latas a doctoribus et jurisperitis, ut aliqui theologi perperam dicunt, sed esse declarationes definitivas seu decisivas vim legis ha-*

[1] Card. Luca, disc. IV, *de Decim.*

[2] Barbosa, *Juris univ.*, l. I, c. IV, n° 81.

bentes, et ut leges recipiendas, utpote latas ex commissione papæ et a personis habentibus interpretandi et respondendi facultatem a principe[1]. Si jusqu'à cet endroit l'auteur prétend combattre seulement ceux qui refusent aux déclarations toute force de loi, même dans les cas particuliers où elles sont rendues, nous sommes d'accord avec lui et nous disons : *certum est*... et, *aliqui perperam dicunt*. Tel est le sens naturel, puisqu'il n'arrive que plus tard à la question de valeur applicable à l'universalité des cas : *et quamvis declaratio sit facienda ad instantiam alicujus seu in casu particulari, tamen facit jus quoad omnes in universum*[2]. Mais si l'on veut que Garcias parle dès le principe d'une force de loi qui regarde toute l'Église, nous disons qu'il a été trop loin, et nous lui opposons une assertion contraire citée par le même Barbosa. Pierre de Ledesma tient, de son côté, *pour chose certaine et avérée* que les déclarations des cardinaux ne constituent pas un droit, mais qu'elles sont seulement obligatoires pour le cas où on les a sollicitées, et deviennent un argument d'un grand poids pour l'opinion qu'elles appuient[3]. En pareilles matières, il est facile d'outrer un peu, et les exagérations de quelques-uns prouvent moins que la réserve du grand nombre.

Fagnan est sans doute un des plus prononcés. Il a défendu l'autorité légale avec des arguments auxquels on n'a guère ajouté depuis lors. Lui aussi, néanmoins, avoue que plusieurs docteurs pensent autrement; et, tout en s'efforçant de réfuter leurs raisons, il ne prétend pas enchaîner leur liberté.

Après les attaques si vives de Fagnan, l'opinion qu'il avait combattue cessa-t-elle d'être regardée comme probable? Que l'on

[1] Nic. Garcias, *de Beneficiis.*

[2] Ibid.

[3] Las determinaciones de los señores cardinales *no hazen derecho, como es cosa cierta y averiguada,* tan solamente tienen fuerza en el caso particular que les preguntan, y es argumento grande en favor de aquella sentencia que parece que apruevan. (Pet. de Ledesma. *Summ.* tract. I, *de sacram. Pœn.*, c. XIII, d. 7.

prenne Schmalzgrueber, Reiffenstuel ou les autres canonistes qui nous ont été opposés; s'ils ne suppriment totalement, ainsi que le P. Jacques Wex, l'exposition des différents systèmes, on verra qu'ils ne manquent jamais de constater la présence des deux opinions comme enseignées actuellement dans l'École. La question paraissait même si peu décidée, que plusieurs ne savaient quel parti prendre. On en jugera par le passage suivant du célèbre canoniste Wiestner. *Hæc rationum ac doctorum in utramque partem militantium vis et auctoritas Dianam adeo reddidit ancipitem, ut, cum priorem sententiam amplexus jam fuisset, postea tamen, suo de declarationibus judicio suspenso, expectandam duxerit Sedis Apostolicæ super iis definitionem*[1].

Si la définition pontificale que Diana souhaitait avait jamais été rendue, tout dissentiment aurait cessé parmi les théologiens catholiques. Il n'en fut point ainsi. Benoît XIV, il est vrai, insiste de nouveau sur la valeur légale des déclarations romaines; c'est le cardinal Lambertini qui parle, et l'on nous montre assez, en faisant bon marché de son autorité dans la question de la coutume, qu'on n'est pas obligé de se rendre à son avis. Du reste, le sage et savant canoniste apporte ici des restrictions qu'il ne sera pas inutile de faire connaître. *Denique opus est adnotare aliqua interdum a sacris Urbis congregationibus edi decreta quæ, licet juri communi sint conformia, non tamen labefactant contraria synodorum statuta, quæ alicubi justis de causis vigeant, neque ab istis in posterum servandis quempiam excusant*[2]. Il cite ensuite comme exemples plusieurs décrets de la congrégation du Concile, qui ne modifieront pas les règlements portés par un évêque, soit dans son synode, soit autrement.

Zamboni, défenseur non moins ardent de l'autorité légale, fait la même remarque. Il ne faut pas, dit-il, entendre les choses en ce sens que, sur une déclaration rendue par la sacrée congrégation, un évêque doive abolir ce qui a été réglé par ses prédéces-

[1] Jac. Wiestner, *procem.*, n° 143.
[2] Benoît XIV, *de Synod. diœc.*, l. XII, c. VII, n° 7.

seurs, ou introduit par une coutume légitime, et forcer ses subordonnés à l'observation de ces décrets; car ni les statuts contraires des synodes, ni les usages légitimes des différentes localités ne sont censés renversés par ces réponses : *cum nec contraria statuta synodorum, nec legitimos locorum usus eædem resolutiones invertere ac labefactare censeantur*[1]. En insistant sur ces restrictions, les deux partis auraient peut-être été plus près de s'entendre.

Quoi qu'il en soit, après Benoît XIV comme après Fagnan, nous retrouvons les deux opinions enseignées librement dans l'École. Mais, nous arrivons ici à une époque relativement moderne sur laquelle il va falloir insister davantage. Saint Liguori y occupe une place à part, et le fait de sa prétendue rétractation mérite une attention particulière.

II

LES DEUX OPINIONS DONT ON A PARLÉ ONT-ELLES PERSÉVÉRÉ JUSQU'A NOUS, ET SAINT LIGUORI A-T-IL CHANGÉ D'AVIS A CET ÉGARD?

Dans son grand ouvrage de Théologie morale, dédié à Benoît XIV et approuvé par ce grand pape, saint Liguori formulait ainsi son enseignement sur le point qui nous occupe.

Quæritur 1° *an declarationes sacræ congregationis cardinalium vim legis habeant. Nulli dubium quod pro casibus particularibus pro quibus fiunt, obligant ut leges, prout est commune, etc. Dubium est an obligent pro casibus similibus. Duplex est sententia, utraque probabilis, ut recte dicunt Salmanticenses*[2]. Ensuite il expose brièvement les deux sentiments, avec les raisons qu'on fait valoir en leur faveur. Arrivé à la question de la promulgation,

[1] Zamboni, *Collectio declarationum. Introduct.*, § xv, *in supplem.*

[2] Saint Liguori, *Theol. mor.*, t. I, l. I. tract. 2, c. I, dub. 2, quæst. 2. Cf. *Homo apostolicus*, tract. *de Leg.*, c. III, n° 34.

il ajoute, de son propre chef, une remarque semblable à celle qu'il avait faite d'après Roncaglia pour les constitutions papales : *Cæterum, sicut dictum est cum Roncaglia, de declarationibus pontificiis, sic etiam potest dici de declarationibus S. congregationis Concilii* QUOD ILLÆ DECLARATIONES QUÆ EX USU ET CONSENSU ECCLESIÆ A PLURIBUS ANNIS SUFFICIENTER SUNT PROMULGATÆ PER ORBEM CHRISTIANUM IPSÆ SATIS OBLIGENT OMNES AD EARUM OBSERVANTIAM [1]. C'est une conséquence nécessaire des principes que nous avons établis précédemment d'après Suarez.

Saint Liguori s'est rétracté, nous dit-on, et pour preuve on apporte ce passage pris dans la série des opinions qu'il a retouchées.

Quæritur 2° an declarationes S. C. cardinalium vim legis habeant. Plures auctores negant, nisi editæ sint non solum consulto pontifice, sed etiam mandante ut ipsæ solemniter per totam Ecclesiam promulgentur. Puis, après avoir renvoyé à l'endroit où il a rapporté cette opinion comme probable, il poursuit : *addendum tamen est quod hujusmodi declarationes, quæ jam* IN ECCLESIA UNIVERSALITER DIVULGATÆ ET FACTO SIC PROMULGATÆ FUERINT USU PLURIUM ANNORUM [2] VEL RELATIONE AUCTORUM IPSAS COMMUNITER REFERENTIUM, HÆ SATIS OMNES FIDELES OBSTRINGUNT [3]. S'il y a une chose qui frappe, c'est le parallélisme de ce passage avec celui que nous venons de lire, non pas seulement pour le fond, mais encore pour les mots et pour la forme. Comment peut-il contenir une rétractation, si le sens et les expressions sont les mêmes? Mais, puisque l'on a voulu y voir ce qui ne s'y trouve pas, examinons ce fait de plus près, et environnons-le de toute la lumière de l'évidence.

[1] Saint Liguori, *Teol. mor.*, t. I, l. I, tract. 2, c. I, dub. 2, quæst. 2.

[2] Le mot *annorum* était omis dans l'article de l'*Univers* (18 octobre 1859) comme dans l'ouvrage de M. Bouix (*Tract. de Curia rom.*, p. III, sect. I, cap. I, p. 306). Sur le grand nombre d'éditions que nous avons consultées, une seule ne porte pas ce mot. Toutes les raisons extrinsèques et intrinsèques s'unissent pour prouver que nous citons le texte véritable.

[3] S. Liguori, *Theol. mor.* Retractiones opinionum. 2e sér., q. 2.

Je remarque d'abord que, dans cette même série, toutes les fois que le saint auteur veut retirer une de ses opinions, il s'exprime d'une tout autre manière. Prenons par exemple la question précédente. Quand on juge, sur un motif probable, avoir accompli l'obligation d'un vœu ou des heures canoniques, faut-il réitérer? *Negant plures auctores* (l. I, n. 76), SED OPPOSITUM EST TENENDUM, etc. Immédiatement après l'endroit que nous examinons, il s'agit de savoir si un évêque peut dispenser de statuts canoniques dont la matière n'est pas réservée. *Visa fuit prius satis probabilis sententia affirmativa cum Soto, etc. Sed re melius perpensa*, VIDETUR NEGATIVA OMNINO TENENDA [1]. On peut parcourir toute la série, on retrouvera partout la même méthode. Que saurait avoir de commun avec ces formules si nettes, si énergiques, le mot *addendum* employé dans le cas présent? Celui qui *ajoute* quelque chose à ce qu'il a dit, est-il censé se rétracter? Écoutons saint Liguori lui-même, déterminant le sens qu'il attache à ce terme. *Quær. VII. Actus charitatis erga Deum est eliciendus saltem semel in mense, ut dicitur* (l. II, n. 8). ADDENDUM EST *quod... tenemur pariter elicere actum charitatis erga proximum* [2]. Que signifie cet *addendum?* A-t-il pour effet de détruire la vérité énoncée dans la phrase précédente? Quand il s'agit de doctrine, on peut *ajouter* pour étendre, on peut ajouter pour restreindre. Le mot *tamen* arrête l'esprit à ce dernier sens, mais dans aucune langue *ajouter* n'a voulu dire *se rétracter*, ou réprouver ce qu'on avait avancé auparavant.

La considération intrinsèque de la chose affirmée est encore plus convaincante. Que dit en effet l'auteur? Que, parmi les déclarations romaines, celles qui réunissent certaines conditions sont obligatoires pour tous. Il les range donc évidemment en plusieurs catégories, et fait dépendre leur valeur légale des conditions qu'il assigne. Or, ces conditions, quelles sont-elles? Veut-il seulement que le Pape ait été consulté, que la déclaration soit munie du

[1] S. Liguori, *Theol. mor.* Retractiones opinionum. 2e sér., q. 2.
[2] Ibid.

sceau et de la signature du cardinal préfet, ainsi que le demandent ceux qui attribuent à la congrégation la puissance législative? Non; toutes ces clauses sont sans doute présupposées, mais elles ne suffisent point, au jugement de saint Liguori. Il faut de plus que la déclaration soit passée dans les mœurs universelles, par l'usage d'un certain nombre d'années, *jam in Ecclesia universaliter divulgatæ usu plurium annorum*, ce qui pourra également être attesté par la doctrine des moralistes, quand les ouvrages postérieurs à cette déclaration la rapporteront communément, *vel relatione auctorum communiter ipsas referentium*. Car, comme dit Suarez, *consensio doctorum indicat communem acceptationem et observantiam legis*[1]. Alors, quoique non promulguée de droit, elle le sera de fait, *facto sic promulgatæ;* et, comme d'ailleurs elle réunit les autres conditions qui conviennent à une loi, saint Liguori pense qu'elle devient alors un lien suffisant pour la conscience de tous les fidèles, *hæ satis omnes fideles obstringunt*.

Dans l'hypothèse où cette force légale vient de la déclaration elle-même, indépendamment de toute autre chose, que signifie ici l'usage, *usu?* Une loi n'est pas moins obligatoire pour n'être pas observée. Pourquoi un laps de plusieurs années, *plurium annorum?* Pourquoi la doctrine commune des auteurs, *relatione auctorum communiter referentium?* Si le Saint avait changé d'opinion, s'il embrassait désormais uniquement celle dont on parle, il devait dire que la déclaration oblige aussitôt qu'elle est connue d'une manière certaine, et non pas après la pratique de plusieurs années, ou après que la plupart des auteurs lui auront donné place dans leurs traités. Puisqu'il pose toutes ces conditions, c'est qu'il n'a pas varié dans ses principes, et qu'au contraire il en tire une conséquence rigoureuse. Cette explication est tellement littérale, je dirai même tellement certaine, qu'on ne saurait, sans faire violence au texte, en chercher une autre.

Mais, dira-t-on, puisque cette restriction avait déjà été exprimée dans le corps de l'ouvrage, pourquoi saint Liguori y revient-il

[1] Suarez, *de Leg.*, l. VI, c. I.

en cet endroit où il ne fait que corriger ses opinions précédentes? Nous ne serons pas longtemps à trouver la réponse à cette difficulté. D'abord, on n'incidentera pas sur le titre *retractationes opinionum;* tout le monde sait que le mot latin *retractatio* ne correspond pas exactement au mot français *rétractation*, et qu'il exprime seulement un travail de révision, de retouche, soit pour étendre, soit pour restreindre, soit pour révoquer, soit même pour confirmer de nouveau ce que l'on avait dit, comme il arrive souvent dans saint Augustin. Que saint Liguori n'y ait pas attaché un sens plus strict, c'est ce que prouve, entre autres exemples, celui qui regarde l'acte de charité. Quant à l'opportunité, je dirai même à la nécessité d'introduire ici la remarque relative aux décrets des congrégations, elle résulte de la seule inspection de l'endroit qui lui correspond dans l'ouvrage.

En effet, après avoir posé la question des déclarations romaines et de leur valeur, saint Liguori avait commencé par dire qu'il y a sur ce point deux opinions probables. L'exposition de celle qui admet la valeur légale, l'ayant amené à parler de la promulgation, il avait répété l'observation si sage de Roncaglia, faite déjà au sujet des constitutions papales. Puis, il s'était contenté de développer l'opinion contraire, sans ajouter aucune réflexion. Cette marche avait l'inconvénient de laisser croire au lecteur que la probabilité du second sentiment s'applique, sans restriction, à tous les cas où les déclarations ne sont pas solennellement promulguées; et comme cette extension n'est pas moins opposée aux idées de l'auteur qu'aux vrais principes, il a cru devoir en avertir, au moment où il corrigeait les points défectueux ou incomplets de son livre. S'il avait voulu faire une rétractation, il s'y serait pris tout autrement, et n'aurait laissé planer aucune obscurité sur la réprobation de sa précédente doctrine.

Les auteurs qui suivent saint Liguori ont vu et compris comme nous. Écoutons Scavini, qui a sous les yeux les deux passages à la fois et qui en copie les termes :

An obligent declarationes SS. congregationum? R. *Distinguen-*

dum est : vel agitur de casu particulari pro quo illæ declarationes eduntur, vel de alio simili. Si 1um, obligant..... Si 2um, multi probabiliter dicunt illas adhuc obligare, si munitæ sint sigillo præfecti atque subscriptione et datæ consulto pontifice, quia hæc potestas est ab ipso papa tributa cardinalibus. Sed multi alii item probabiliter dicunt eas, licet sint maximæ auctoritatis, tamen non obligare omnes nisi sint emanatæ de mandato pontificis et editæ pro tota Ecclesia : quia habentur uti novæ leges quæ proinde nova indigent promulgatione in universam Ecclesiam. Hæc tamen promulgatio fieri potest tum de speciali mandato pontificis, tum per plurium annorum usum vel relatione auctorum eas communiter referentium, ut passim fit[1].

Voilà comme parle de nos jours un auteur dont l'ouvrage, hautement approuvé par Grégoire XVI et Pie IX, a eu au moins dix éditions, recommandées au nom de ce qu'il y a de plus éclairé dans l'épiscopat, pour l'usage des séminaires[2]. En confirmant notre interprétation de saint Liguori, ce passage nous montre en même temps où en est aujourd'hui la controverse.

Neyraguet ne s'est pas douté non plus de la prétendue rétractation; il expose brièvement les deux opinions comme probables, et se contente de mettre en note la remarque ultérieure, *Addendum tamen*[3], etc. André Galani, autre abréviateur de saint Liguori, n'a soupçonné aucun changement de doctrine. Voici ce qu'il dit en cet endroit. *Præsumi potest eas* (declarationes) *non habere vim legis cum authentice non promulgantur, solumque obligare ut sententias particulares illorum casuum pro quorum decisione petuntur*[4]. Le R. P. Gury n'a donc pas eu tort de déclarer, d'après le saint auteur, les deux opinions probables[5]. Un profes-

[1] Scavini, t. I, tr. 2, disp. I, c. III, art. I, quæs. 11.

[2] Si nous sommes bien informé, c'est aussi l'auteur que fait suivre monseigneur le Cardinal Gousset dans son grand séminaire de Reims.

[3] Neyraguet, *Compend. theol. mor. sancti Liguorii, de Leg.*, c. II, quæst. 2.

[4] Galani, *Theologia sancti Liguorii in compend. redacta,* l. I, tr. 2, c. II, n° 21.

[5] Gury, *de Leg.*, c. I, art. 1, quæst. 2.

seur distingué de Saint-Sulpice, qui vient de donner au public un cours de droit canon, a été en droit de dire : *utraque opinio libere sustinetur in scholis*[1]. Et nous-même nous n'aurions pas été historien fidèle si nous n'avions averti que *ce point est en litige*.

M. l'abbé Bouix est aujourd'hui d'un avis contraire. Dans son traité *De principiis*, publié en 1852, après avoir exposé les diverses opinions et s'être déclaré pour l'autorité légale, il concluait néanmoins de cette manière : *Ergo licitum est denegare declarationibus congregationis concilii rationem et vim legis ecclesiasticæ : nam cum non lateat summum Pontificem hæc doctorum publica opinatio, videns et patiens eam videtur ut probabilem sustinere* (Salmantic. *de Legib*. c. III, punct. 2, n. 30. M. Bouix, *de Princip*., p. 318).

Ce qui était probable en 1852, est-il devenu insoutenable en 1859 ? M. Bouix le prétend. Il pense que la pratique constante du Saint-Siége est une réprobation de l'une des opinions qui régnaient dans l'École et ne permet plus de la regarder comme libre. Mais les faits qu'il allègue pour prouver cette pratique sont tirés de Fagnan et cités au long par cet auteur ? S'ils équivalent à une décision pontificale, comment cette considération n'a-t-elle pas entraîné tous les suffrages ? Comment expliquer qu'après Fagnan comme avant lui, l'École ait été partagée ? M. l'abbé Bouix est le premier qui ait cru à la rétractation de saint Liguori. Nous pensons que cette fausse persuasion a exercé sur lui trop d'influence. Nous croyons aussi qu'il ne distingue pas suffisamment deux ordres de choses qu'il ne faut pas confondre. La congrégation a reçu du Saint-Siége une double mission : l'une tient à la puissance législative, l'autre tient au pouvoir exécutif. Or, la seconde ne peut s'exercer que dépendamment de la première. Chargée de faire exécuter les canons du concile, il faut nécessairement qu'elle commence par en déterminer le sens. Cette interprétation une fois fixée par elle, il est tout simple qu'elle poursuive l'observation de la loi en ce sens, toutes les fois qu'une

[1] *Prælectiones juris canonici habitæ in seminario Sancti Sulpitii*, p. I, art. 3, n° 97.

cause lui sera déférée. C'est une jurisprudence établie. S'ensuit-il absolument que, dans tout le monde catholique, les consciences aient été liées devant Dieu, que toute autre interprétation probable en elle-même soit désormais une erreur, et toute action faite suivant cette interprétation, un péché? Bien des canonistes n'ont pas vu la conséquence.

Sauf meilleur avis, nous ne pensons donc pas que les raisons apportées par M. l'abbé Bouix soient suffisantes pour déclarer inadmissible aujourd'hui une opinion regardée constamment comme probable. Tant que le Saint-Siége n'aura rien décidé, nous devrons dire, pour ne pas manquer à la vérité, que la question est controversée entre les théologiens catholiques.

III

DE LA COUTUME

En abordant cette seconde question, nous allons au contraire avoir à constater qu'il y a dans l'École unanimité à peu près complète. Il ne s'agit point, on le conçoit, de donner ici un traité de la coutume; nous ne l'envisageons qu'à un seul point de vue, celui où notre doctrine a été attaquée. Il ne s'agit pas même précisément de justifier sur ce point nos affirmations précédentes, car pour cette justification nous n'avons qu'à dire : Prenez tous les théologiens et les canonistes connus, de saint Thomas à Benoît XIV, de Benoît XIV à M. Bouix; si vous exceptez saint Antonin, Ponce et un très-petit nombre d'autres, vous les trouverez tous d'accord sur ce principe que, pour légitimer une coutume raisonnable, il n'est pas nécessaire que le consentement du législateur soit exprimé par des actes ou par des paroles. Plusieurs, comme nous l'avons fait remarquer dans un précédent article, demandent que le prince ait connaissance de la coutume; les autres, en plus grand nombre, nient que cette science personnelle soit re-

quise. Sur ce point on discute ; mais pour ce que nous venons d'énoncer, sauf une minorité à peine sensible, il n'y a qu'une manière de voir. Rien ne serait donc plus facile que d'accumuler les textes; nous nous bornerons à citer quelques-uns des principaux témoignages.

Suarez s'exprime ainsi : *Ex his infero primo, quando consuetudo præscripta jus inducit, tunc non postulari consensum personalem principis, ac subinde nec specialem scientiam ejus de tali consuetudine, sed, ipso nihil de novo sciente, aut volente, tacite vel expresse, consuetudinem efficaciter induci. Hæc est communis sententia jurisperitorum, teste Panormitano*[1].

Selon Fagnan, *requiritur patientia cum voluntate principis.* Examinant les conditions dans lesquelles certains adoucissements pour le jeûne peuvent prescrire, il demande deux choses : *Primo quod papa sileret sine reclamatione, secus ubi reclamaret per prædicatores... secundo quod talis consuetudo sit apud timoratos*[2]. C'est requérir que la coutume soit raisonnable et que le législateur garde le silence.

Schmalzgrueber ayant posé la question du consentement nécessaire à la coutume, ne mentionne pas même l'opinion qui exigerait qu'il fût exprimé. *Controversia tota est qualis iste consensus esse debeat? Sunt enim aliqui qui cum Pontio exigunt consensum specialem sive personalem quo princeps vel legislator mores populi actus contra vel præter legem exercentis approbet, aut saltem sciens, cum posset, non contradicat... Sed melius cum communi et receptissima sententia nullus alius ad introducendam consuetudinem consensus requiritur quam legalis, sive, ut etiam vocant, juridicus qui habetur per leges et canones, consuetudinem moribus populi introductam approbantes, eique tribuentes vim juris, si illa rationabilis et legitime præscripta sit*[3].

Pichler dit de même : *Ad introducendam consuetudinem requi-*

[1] Suarez, *de Leg.*, l. VII, c. XIII.
[2] Fagnan, in II part. 3 *decretal.* c. *Explicari*, n° 43.
[3] Schmalzgrueber, parte I, tit. IV, § 4.

ritur consensus legislatoris, non tamen alius nisi legalis et juridicus[1].

Reiffenstuel n'est pas moins exprès. *Ad consuetudinem cæteroquin rationabilem præter vel contra legem inducendam, requiritur quidem aliquis consensus et scientia principis, tamen consensus ille non necessario debet esse expressus, sed sufficit tacitus, imo et juridicus seu generalis per legem datus*[2]. Il ajoute que c'est le sentiment commun des canonistes et des théologiens.

Pirhing avait parlé presque dans les mêmes termes. Et rendant raison du laps de temps nécessaire à la prescription de la coutume, il disait : *Ratio cur ad inducendam consuetudinem tempus requiratur est quia quando princeps ignorat novam legem introduci, vel antiquam non observari, non approbat actus contrarios in specie, sed tantum in genere, quatenus consentit in legem qua consuetudo legitime præscripta vim et auctoritatem legis consequitur, ac potestatem abrogandi legem, adeoque certum tempus requiritur*[3]. Nous aurons tout à l'heure à revenir sur cette doctrine.

Leuren examine si la coutume, avant de créer ou d'enlever une obligation, a besoin d'avoir été approuvée par les tribunaux. Il répond négativement, et donne pour motif que s'il fallait qu'elle eût ces conditions, elle ne pourrait jamais s'introduire[4].

Jacques Wex s'exprime tout aussi énergiquement. Les actes qui introduisent la coutume doivent être notoires et publics, *etsi non per sententiam judicis, seu in judicio contradictorio,* QUOD FRUSTRA ALIQUI REQUIRUNT[5].

Nous avons déjà cité Benoît XIV, il sera bon néanmoins de remettre ses paroles sous les yeux des lecteurs. *Quod porro dicimus legem sive nunquam receptam, sive receptam, contraria consuetudine deleri, intelligendum est, dummodo consuetudo cæteras condi-*

[1] Pichler, l. I, tit. IV, § 1. *Dico* 5°.
[2] Reiffenstuel, l. I, decretal., tit. IV, § 5, n° 139.
[3] Pirhing, l. I, tit. IV, sect. I, § 4.
[4] Leuren, l. I, tit. IV, quest. 380.
[5] Jac. Wex., part. I, tab. XII, n° 4.

tiones habeat quæ a jure in ea exposcuntur. C'est à savoir, qu'elle soit raisonnable, qu'elle soit introduite librement par la majeure partie de la communauté... *Ac demum ut adsit consensus legislatoris, non quidem expressus et personalis, qualem cum aliis necessarium voluit Pontius, sed consensus legalis et juridicus qui nimirum habetur per leges et canones omnem consuetudinem populi moribus inductam approbantes, eique vires tribuentes abrogandi legem, quod communissime sentiunt doctores congesti a Suarez* [1].

Nous pourrions citer indéfiniment; les théologiens Lessius, de Lugo, Sanchez, Panger, Krisper, Billuart, Tournely, etc., c'est-à-dire les scotistes comme les thomistes et les modernes comme les anciens; les moralistes Laymann, Bonacina, Lacroix, saint Liguori, l'École de Salamanque, etc., aussi bien que les canonistes et les jurisconsultes, un tout petit nombre excepté, parlent de la même manière. Le cardinal Soglia confirme tous ces témoignages lorsqu'il dit : *Consensum legislatoris lex ipsa supplet* [2], et M. Bouix s'est conformé au sentiment universel : *Consuetudo contra jus certo rationabilis vim accipit ex silentio papæ juncto cum facilitate reclamandi* [3]... Il admet même que ce consentement tacite suffit probablement pour confirmer une coutume qui n'est pas prouvée raisonnable (*dubie rationabilis*). Et il combat fortement l'opinion qui repousse comme insuffisant le consentement légal, réfutant aussi les raisons sur lesquelles on s'appuie pour demander que le législateur soit instruit de la coutume [4].

Mais, dit-on, le silence du Pape n'est pas par lui-même un signe d'approbation. Que d'abus sur lesquels on se tait et qu'on n'en réprouve pas moins pour cela? L'absence de réclamations ne prouve qu'une chose, la tolérance. Or l'attitude passive du législateur qui tolère l'infraction aux lois et qui s'abstient de rappeler à l'ordre, de peur d'un plus grand mal, ne saurait ja-

[1] Benoît XIV, *de Syn. diœc.*, l. XIII, c. v, n° 5.
[2] Card. Soglia, *Institutiones jur. publ. ecclesiast.*, p. I, c. II, § 21.
[3] M. Bouix, *de Principiis*, p. II, sect. VI, c. II, § 3, punct. 4.
[4] Ibid., § 3, punct. 6.

mais sanctionner une coutume. Car, en définitive, ce qui lui donne force de loi, c'est un acte de la volonté du législateur. Cet acte diffère essentiellement de la tolérance, et l'on ne pourra constater qu'il existe, tant qu'il ne sera pas manifesté directement ou indirectement d'une manière positive.

Cette objection est d'avance résolue par la distinction que font tous les canonistes entre deux situations où peut se trouver le législateur. S'il n'a pas la facilité de réclamer, si quelque circonstance extérieure enchaîne la liberté de sa parole, la coutume, quelque durée qu'elle fasse valoir en sa faveur, n'aura certainement pu prescrire. Mais il en va tout autrement, si, vis-à-vis d'elle, le législateur a gardé sa liberté, si aucune pression, soit matérielle, soit morale, n'a pu mettre obstacle à ses réclamations; car alors il n'est plus censé opposé à une coutume qu'il a laissé s'établir. — Mais, nous dit-on, une simple tolérance ne suffit pas; il faut quelques marques d'approbation. — Cette phrase, empruntée par nos contradicteurs au rédacteur des conférences d'Angers, pourrait faire croire qu'il nous est contraire. Voilà pourquoi on nous permettra de reproduire intégralement le passage d'où cette citation est tirée.

« Le consentement du prince est ou personnel ou légal et juridique. Le consentement est personnel, lorsque le souverain a une parfaite connaissance de la coutume qu'on introduit et qu'il l'approuve. Cette approbation peut être ou expresse ou tacite. Elle est expresse, lorsqu'il fait connaître clairement et publiquement qu'il consent à l'usage qui commence à s'établir. Elle est tacite, lorsque, sans s'expliquer directement, il souffre que le nouvel usage s'introduise et qu'il s'affermisse. Une simple tolérance ne suffirait pas, il faut quelques marques d'approbation[1]. Le consen-

[1] Suarez s'exprime autrement sur ce point : *Infero, quando consuetudo non prævalet vi præscriptionis, tunc necessarium esse consensum principis personalem... An vero hic consensus principis debeat esse positivus et expressus?... D. Thomas supra expresse docet sufficere consensum tacitum, et consentiunt cæteri, et usus probat, quia consensus tacitus æquiparatur*

tement est juridique quand un législateur a déclaré, par une loi positive, qu'une coutume qui a certains caractères a elle-même force de loi. Dès qu'il s'en trouve quelqu'une qui les réunit tous sans exception, alors il n'est pas nécessaire que le prince y consente positivement. Il y a consenti par avance de la manière la plus solennelle en établissant les conditions sous lesquelles la coutume peut passer en loi. Aussi, lorsqu'il est parlé dans le droit des qualités que doit avoir une coutume pour introduire une loi nouvelle ou en abroger une ancienne, il n'est point souvent question du consentement du souverain, parce que la réunion de toutes ces qualités renferme nécessairement son consentement. Le droit canonique, par exemple, ne demande dans une coutume rien autre chose que d'être raisonnable et légitimement prescrite[1]. »

Sauf la restriction indiquée, voilà bien l'enseignement commun résumé de la manière la plus précise et la plus claire. Nous y trouvons en même temps la réponse à une autre difficulté présentée par nos doctes contradicteurs. Le consentement légal, disent-ils, n'est pas un vrai consentement, on le suppose accordé par le droit plutôt qu'on ne le prouve ; aucune loi ecclésiastique n'a établi qu'il était suffisant pour autoriser la coutume. — Nous croyons que le texte du pape Grégoire IX[2], auquel tous les canonistes renvoient, renferme explicitement cette déclaration. En effet, lorsque le droit ne signale que deux conditions comme nécessaires à l'établissement légitime d'une coutume, on ne peut en requérir une troisième qui n'y soit pas contenue. Écoutons Suarez : *Ex cap. ult. de consuetud. tantum duæ conditiones requi-*

expresso, ut in hac materia dicitur in dicta l. DE QUIBUS. *Solum oportet ut moraliter constet tolerantiam non esse tantum permissivam, sed operativam seu approbativam, quod ex circumstantiis et usu facile constare poterit.* (*De Leg.*, l. VII, c. XIII.)

[1] Conférences d'Angers, *des Lois*, t. II, conf., 5, quest. 3.

[2] *Licet etiam longævæ consuetudinis non sit vilis auctoritas, non tamen est usque adeo valitura ut vel juri positivo debeat præjudicium generare, nisi fuerit rationabilis et legitime præscripta.* (Cap. II, *de Consuet.*)

runtur, scilicet ut consuetudo sit RATIONABILIS *et* PRÆSCRIPTA. *Ergo sine fundamento juris, imo contra illud jus est novam exigere quæ in illis non contineatur*[1]. Il y a plus : la condition que l'on ajoute est en contradiction avec celles que le texte assigne. En effet, malgré les différences que les auteurs ont remarquées entre la prescription en fait de propriété et celle qui concerne la matière présente, il n'en est pas moins vrai que, d'après ce passage, la coutume a aussi sa prescription. Elle peut donc s'établir par cette voie, *via præscriptionis*, que les canonistes opposent à une autre manière, *via conniventiæ*. Or, s'il faut toujours de la part du législateur un consentement spécial et extérieurement manifesté, cette prescription devient impossible. Une coutume qui aura duré cent ans n'est pas dans une condition meilleure que celle qui n'a duré qu'un mois; toute considération de temps devient oiseuse, il n'y a désormais qu'une chose à examiner : le législateur a-t-il exprimé son approbation, l'usage, si nouveau qu'il soit, s'impose comme légitime, autrement, il doit être réprouvé, quelle que soit l'ancienneté dont il se prévaut.

Mais c'est précisément sur la question de temps qu'on insiste. Les théologiens, nous dit-on, ne s'entendent pas; les uns exigent plus, les autres moins; il y a des systèmes sans nombre; donc on ne peut se servir de cette donnée pour déterminer si la coutume est suffisamment établie. — Eh bien, c'est précisément de là que je conclus qu'il y a unanimité dans l'École sur la question qui nous occupe. Les théologiens discutent sur la durée que doit avoir la coutume; donc cette durée est un élément nécessaire pour qu'il y ait prescription, au sens où l'entend le droit. Or, dans l'hypothèse que nous combattons, la durée n'est rien. Si

[1] Suarez, *de Leg.*, l. VII, c. XIII. Pirhing dit de même : *Jura nullibi requirunt consensum legislatoris personalem, sed approbant generaliter omnem consuetudinem rationabilem, legitime præscriptam, et diuturnis populi uniformiter operantis moribus firmatam, sine ulla mentione consensus legislatoris; adeoque non alium consensum illius quam per jura expressum, qui est consensus legalis, requirunt* (L. I, tit. IV, § 1. *Dico* 5.)

l'on peut appeler coutume une manière de faire qui ne date que d'hier, elle devient légitime aujourd'hui, pourvu que le législateur manifeste formellement ou équivalemment qu'il l'approuve. Le consentement juridique éliminé, il n'est plus question de temps, il n'y a plus de prescription, et, par conséquent, nous ne sommes plus dans l'espèce signalée par le passage du droit que nous avons sous les yeux.

Je crois l'avoir déjà fait remarquer : poser de telles conditions, ce n'est autre chose que rayer d'un trait de plume tout ce qu'on a jamais appelé *droit coutumier*. On a mis en doute si nous traitions une question de principes. On a distingué les *notions fondamentales* des interprétations de certains canonistes, et l'on a insinué que la discussion suscitée ne roulait que sur ces dernières. Il importe de rectifier cette appréciation. Nous sommes si bien sur le terrain des principes, que, dans la controverse actuelle, il s'agit de savoir s'il y a ou s'il n'y a pas un droit non écrit, *jus non scriptum.*

Qu'est-ce que la coutume d'après la notion authentique ? Isidore la définit : *Jus quoddam moribus constitutum, quod pro lege suscipitur ubi deficit lex*[1]. Il y a donc une distinction entre la loi et la coutume; cette distinction n'est pas du côté de l'effet, puisque toutes deux produisent un droit; mais, selon les canonistes, elle est du côté de l'origine. La loi dérive immédiatement de la volonté du législateur qui s'impose au peuple comme obligatoire et réclame son obéissance ; la coutume, au contraire, est d'abord l'expression de la volonté du peuple, et elle finit par se confondre avec celle du législateur en la faisant sienne au point de vue juridique : *jus moribus constitutum ;* ce qui suppose que la coutume a sa part de puissance législative en vertu des dispositions générales. En d'autres termes, le droit coutumier est un produit à la formation duquel concourent deux actions : celle de la loi acceptant et sanctionnant d'avance tout usage qui présentera certains

[1] Can. *Consuetudo* 5, dist. 1.

caractères déterminés, et celle du peuple établissant cet usage. Ainsi le comprennent les canonistes, et voilà pourquoi ils appellent la coutume *cause efficiente* du droit qui en découle. C'est une cause partielle, à la vérité, puisque le consentement du législateur y a encore le rôle principal, comme le remarque Suarez[1], mais néanmoins une cause à laquelle les saints canons reconnaissent une grande autorité, *non vilis longævæ consuetudinis auctoritas*, et qu'ils regardent comme constitutive du droit, *jus moribus constitutum*.

Or, si l'on exige que le consentement soit personnel, et, de plus, exprimé d'une manière positive, la coutume perd aussitôt ce caractère. Elle n'est que l'occasion, tout au plus un des considérants de la loi, elle n'entre plus dans sa formation comme principe générateur. Dès lors le droit n'a plus qu'une seule origine, la volonté du législateur manifestée à la communauté d'une manière expresse, tout aussi bien dans la coutume que dans la loi proprement dite. Il n'y a pas, il est vrai, de promulgation solennelle; mais c'est qu'elle est suppléée par une promulgation de fait, comme nous l'avons vu plus haut. Nous rentrons donc dans le cas du droit écrit, et la différence reconnue par l'École entre les deux sources de la législation s'efface. Cela est si vrai, que, selon l'observation des canonistes, la coutume qui s'introduit par voie de *connivence*, c'est-à-dire, avec l'approbation personnelle du législateur, n'est pas, à proprement parler, une coutume. *Requiritur ad inductionem consuetudinis per viam conniventiæ scientia principis mores et actus frequentatos approbantis vel saltem dissimulantis ; sed tunc proprie et stricte dicta consuetudo non est*[2].

La coutume est également dépouillée de ses propriétés, s'il faut, pour l'établir, un arrêt des tribunaux. Du reste, il y a dans cette hypothèse une contradiction que les auteurs font ressortir. On demande, dit Leuren, si, outre les deux conditions d'honnêteté et de durée suffisante (il la fixe à dix ans), la coutume, pour

[1] Suarez, *de Leg.*, l. VII, c. XIII.
[2] Pirhing, l. I, tit. IV, § 1, n° 11.

produire ou détruire une obligation, doit avoir été approuvée dans un jugement contradictoire. Écoutons sa réponse. *Respondeo negative. Hac enim ratione nunquam posset talis consuetudo introduci. Si enim ante judicium consuetudo non habuit vim, judex in judicio non potest decernere et declarare vim habuisse. Si vero ante judicium et sententiam judicis habuit vim, adeoque fuit perfecta, ad hoc, ut habeat vim, non est necessaria sententia judicis*[1]. Ce dilemme, que nous avions précédemment emprunté à Suarez, et qui se retrouve dans Pirhing et dans Reiffenstuel, ne laisse pas de porte échappatoire. Il prouve qu'on ne saurait exiger comme condition nécessaire à la légitimité de la coutume la *décision des tribunaux compétents*. Cette décision, si elle existe, pourra sans doute être une preuve en faveur de la coutume ou contre elle; mais ce n'est pas cette sentence qui fonde le droit, elle ne fait que le déclarer. Il faudra dès lors appliquer ici les règles que nous avons essayé de mettre en lumière dans la première partie.

Mais, s'il en est ainsi, comment savoir si la coutume est parvenue à une prescription légitime? Cette difficulté, qui souvent, dans la pratique, sera réelle, pour les raisons que nous indiquions dans un précédent article, n'est pas sérieuse au point de vue théorique, auquel nous nous restreignons en ce moment. Il y a parmi les canonistes plusieurs systèmes sur le laps de temps qui suffit à cette prescription. Un théologien probabiliste laissera la liberté de choisir entre ceux qui sont solidement appuyés. Il s'agit d'une question de droit, par conséquent, d'après saint Liguori, la probabilité suffira pour se former une conscience moralement certaine. Si donc d'ailleurs la coutume est raisonnable, si le Pape, ayant eu la liberté de réclamer, ne l'a pas fait, on pourra juger prudemment que l'existence de cet usage est légitime.

Comme dans tout ce que j'ai dit, ici et ailleurs, il n'y a rien qui ait trait à la question spéciale des coutumes gallicanes, je n'ai nul besoin de répondre aux faits qu'on a allégués pour montrer

[1] Leuren, *Forum ecclesiast.*, l. I, tit. IV, q. 380.

qu'elles ne sont pas fondées en droit. Un mot seulement sur un argument auquel on pourrait donner une portée générale. Le concile de la province de Reims, tenu en 1857, avait déclaré, dans sa première rédaction, qu'il recevait et voulait faire observer les constitutions apostoliques et les canons disciplinaires sous la réserve suivante : *In iis scilicet quæ consentiunt cum concordatibus quibus Ecclesiæ Galliarum reguntur, et consuetudinibus quas a Sancta Sede non improbatas esse noverimus.* Rome n'admit point la restriction concernant les coutumes; elle fut supprimée dans les actes. Donc, conclut-on, le silence du Saint-Siége ne suffit pas pour légitimer une coutume abrogatoire ou dérogatoire.

La valeur de ce raisonnement peut être examinée à un double point de vue. *En fait*, il faudrait savoir s'il y a des usages gallicans auxquels on peut appliquer les conditions du consentement tacite ou légal, comme les Pères du concile semblaient ici le supposer. C'est une question dans laquelle nous nous sommes promis de ne pas entrer; nous nous contenterons de constater que l'argument n'aura de force contre nous que quand on aura établi l'existence de ces coutumes. *En droit*, le vice de la preuve est évident. La formule employée était vague, elle ne déterminait pas si les coutumes dont on parlait étaient raisonnables et si elles avaient prescrit; elle était négative, et pouvait s'entendre du silence gardé par impossibilité de réclamer, comme de celui qui constitue un consentement tacite. En outre, il ne faut pas oublier un principe établi par Benoît XIV. La coutume peut sans doute prescrire contre les statuts du législateur, parce que, en tant qu'elle renferme le consentement de ce dernier, c'est de part et d'autre une autorité égale; mais il ne s'ensuit pas qu'une puissance inférieure, comme le synode diocésain, ou le concile provincial, par rapport au Pape, puisse consacrer cette dérogation au droit commun dans ses constitutions. Laissons parler Benoît XIV.

Nihil magis tritum quam legem quamlibet humanam, etiam canonicam, posse contraria consuetudine, quæ sit rationabilis et legitime præscripta, abrogari, juxta textum in cap. finali de Consuetud.

Et nihilominus, si alicubi reapse evenerit ut contra aliquam juris communis vel apostolicæ sedis sanctionem prævaluerit consuetudo quam oporteat tolerare, non propterea fas erit episcopo in sua synodo constitutionem edere eidem consuetudini conformem, et canonicis adversantem institutis. Etenim, sicuti optime ratiocinatur Barbosa, quod consuetudo præveleat contra legem superioris, est ex ipsomet superioris consensu, qui eam, etiam suæ legi obviantem, cum rationabilis et diuturna est, statuit tolerandam, in cit. cap. final. de Consuetud.; unde fit ut ejusdem superioris auctoritati et jurisdictioni nihil per illam censeatur detractum; at si inferior consuetudini sui superioris legi contrariæ suo peculiari statuto vires adjicere velit, videbitur, profecto auctoritatem sibi arrogare delendi legem superioris, quod in nullo rerum eventu esse eidem permissum paulo ante præmonuimus. (De Syn. diœces., l. XII, c. VIII, n. 8.)

Donc, indépendamment même de tout jugement sur la question des usages gallicans, Rome ne pouvait tolérer la rédaction mentionnée. En ramenant les termes employés par les Pères aux principes de Benoît XIV, la Sacrée Congrégation n'a rien fait de contraire à la doctrine commune sur la coutume.

La conduite des tribunaux romains, qui ne tiennent pas compte de certains usages fort anciens, ne prouvera rien non plus avant qu'on ait établi solidement les propositions suivantes : 1° que ces usages sont raisonnables; 2° que le Pape n'a pas réclamé; 3° que, s'il n'a pas élevé d'opposition, il a eu la liberté de le faire; 4° que la prescription a été consommée; 5° que le Concordat a laissé subsister ce qui existait auparavant, ou que depuis lors les coutumes se sont régulièrement établies; 6° que le Saint-Siége n'a pas le droit de revenir sur une concession précédente et d'exiger l'observation de la loi, même en dépit de la coutume, surtout si les consultations qui lui sont adressées prouvent qu'il y a doute dans l'esprit du clergé et des fidèles. Je laisse à ceux qui m'objectent les décisions des congrégations romaines le soin d'éclaircir ces questions importantes. Quant à moi, plein de respect et de soumission pour tout ce qui émane de près ou de loin du

Siége Apostolique, je crois rendre à l'autorité un service plus sérieux et plus durable en la représentant telle que l'ont comprise nos grands docteurs, en constatant comme indubitables ses droits certains, en laissant dans le doute ceux qui sont controversés dans l'École. *In necessariis unitas, in dubiis libertas.* Si l'on peut abuser d'une formule, le remède n'est pas de la supprimer, mais de la rétablir à sa véritable place. Or cette place est assignée par l'épigraphe suivante que Son Ém. le cardinal Gousset inscrivait en tête de sa *Justification de saint Liguori*, ouvrage dont nous avons eu l'occasion de faire l'éloge : *Aut contrarium proba, aut si id nequis, ne condemnes. Quod si res dubia est, vincat humanitas et facilitas.* (Greg. Naz., or. 39.) Le travail que nous venons de faire n'a pas eu d'autre but que de mettre en pratique une maxime si sage.

A. Matignon.

TROIS MOIS EN ORIENT

Qu'on lise Chateaubriand ou même M. de Lamartine, et l'on verra quelles difficultés présentait encore, il y a peu d'années, un pèlerinage en Terre Sainte. Aujourd'hui toutes ou presque toutes ces difficultés ont disparu, et des femmes visitent seules Jérusalem, Bethléem, Nazareth, sans courir aucun danger et sans rencontrer aucun obstacle sérieux. La vapeur, jointe à l'influence européenne, toujours croissante en Turquie, est pour beaucoup dans ces facilités nouvelles. Bien des personnes, néanmoins, se persuadent encore qu'on ne peut s'engager seul dans une telle entreprise. L'Œuvre des pèlerinages s'est chargée de dissiper ces appréhensions, et, grâce à elle, pour une somme d'argent fort modique, il est loisible à chacun de parcourir ces contrées sans même avoir l'embarras de s'occuper d'aucun détail. On prend un billet, on se trouve à Marseille au jour marqué, et on n'a plus qu'à se laisser conduire.

C'est avec une de ces caravanes que j'ai fait le pèlerinage de Terre Sainte. Le bureau de l'Œuvre m'avait fait l'honneur de me proposer d'accompagner les pèlerins en qualité d'aumônier, et je n'eus garde de refuser une offre aussi obligeante. La compagnie était nombreuse et choisie. Après nous être placés sous la protection de Notre-Dame de la Garde, nous nous embarquâmes à

Marseille le 3 avril 1859, et, le 24 mai, nous étions rendus à Beyrouth, après avoir visité Malte, Jaffa, Jérusalem, Bethléem, la mer Morte, le Jourdain, Jéricho, Naplouse, Samarie, Nazareth, le mont Thabor, le lac de Tibériade, le Carmel, Saint-Jean-d'Acre, Tyr et Sidon.

A Beyrouth comme à Sidon, je trouvai des Pères de notre Compagnie, et, cédant à leurs instances aussi bien qu'à mes propres désirs, ensuite aux exigences de la fièvre, je restai six semaines dans leur mission. Je visitai successivement Ghazir, Bickfaya, Zahleh, Baalbek et Damas, puis je me rembarquai, le 7 juillet, à Beyrouth. Je touchai encore une fois à Jaffa, Alexandrie et Malte. Le 19, j'étais de retour à Marseille, et, le lendemain, je gravissais la montagne de Notre-Dame de la Garde pour remercier la sainte Vierge de la protection dont elle m'avait couvert pendant ces quatre mois d'absence.

Je n'ai pas l'intention de raconter ici ce grand et beau voyage, mais je voudrais résumer en quelques pages les choses qui m'ont le plus frappé et qui me semblent dignes d'attirer l'attention du public.

I

Tous ceux qui ont quelque habitude de l'oraison mentale savent ce que saint Ignace de Loyola appelle la *construction de lieu*. Pour contempler Notre-Seigneur dans sa crèche, pendant la fuite en Égypte, au Jourdain, sur la montagne des béatitudes ou sur le Thabor, sur les bords du lac de Génézareth, dans les rues de Jérusalem, au milieu de ces bourgades qu'il traversait, annonçant le royaume de Dieu et confirmant sa mission par les plus éclatants miracles, ou bien encore dans les scènes douloureuses de sa passion, au jardin des Olives, au prétoire, au Calvaire, on a besoin de se transporter par la pensée dans les lieux qui servent de cadre aux récits évangéliques. Autrement l'imagination, ne

sachant à quoi s'arrêter, s'égare et nous entraîne loin de notre sujet. Lorsqu'on a eu le bonheur de parcourir en pèlerin la Palestine, on n'a plus de peine à suivre dans sa méditation solitaire le récit des évangélistes; on voit les personnes, on les écoute parler, on se trouve en quelque sorte auprès d'elles; l'image des lieux saints, gravée dans la mémoire, correspond parfaitement au prélude recommandé par saint Ignace; seulement ce n'est plus l'imagination qui en fait les frais, c'est une connaissance réelle, positive, qui vient s'ajouter à ce que l'Évangile nous apprend. Pour le bien sentir, il faut ouvrir le saint livre sur les lieux mêmes où les faits divins se sont accomplis. Le spectacle qu'on a sous les yeux fait corps avec ce qu'on lit, l'impression qu'on reçoit est bien plus nette, bien plus profonde, il semble presque que l'on ait assisté aux événements que l'écrivain sacré nous raconte.

Je n'oublierai jamais ce que j'éprouvai auprès du puits de la Samaritaine. Nous étions cinq ou six, assis sur un tertre à l'entrée d'une vallée bordée d'un côté par le mont Ebal, et de l'autre par le mont Garizim. A nos pieds s'étendait une autre vallée bien plus belle et bien plus large. Nous prîmes l'Évangile, nous l'ouvrîmes au chapitre quatrième de saint Jean, et nous nous mîmes à lire à haute voix cet admirable récit de la conversion de la Samaritaine. Quand nous arrivâmes au passage où cette femme dit au Sauveur : « Nos pères ont adoré Dieu sur cette montagne, *in monte hoc*, » d'un geste de la main, nous indiquions le mont Garizim; et un peu plus loin, quand Notre-Seigneur dit à ses disciples : « Levez les yeux et voyez ces contrées qui blanchissent déjà pour la moisson, » instinctivement nous relevions la tête et nous avions sous nos yeux cette plaine que le Sauveur montrait à ses apôtres. Cet accord admirable entre ce qu'on voit et ce qu'on entend retentit au plus profond du cœur, et on est tout ému de se trouver soi-même à l'endroit où Notre-Seigneur s'est trouvé, de s'arrêter où il s'est arrêté, de contempler de ses yeux le spectacle que ses yeux ont contemplé.

C'est là le plus grand charme du pèlerinage de Terre Sainte. On croyait connaître assez bien ce qu'on avait lu tant de fois, ce qu'on avait médité si souvent, et on s'aperçoit que ces tableaux, si profondément gravés dans nos cœurs, n'avaient pas de cadre; ce cadre, on l'a retrouvé, et il est en parfaite harmonie avec le tableau.

La foi devient plus vive, ou au moins on sent plus vivement ce qu'on croyait depuis longtemps. Cela est si vrai, que les grands contemplatifs ont toujours attaché le plus haut prix à connaître et à voir par eux-mêmes le pays que le Sauveur a bien voulu habiter. Qu'il nous suffise de citer saint François d'Assise et saint Ignace de Loyola.

Il n'y a pas jusqu'aux marques de déchéance et de servitude que l'on retrouve partout qui ne contribuent à nous rendre plus vivants les récits évangéliques. Ainsi sur l'emplacement du palais de Pilate se dresse aujourd'hui le palais du pacha, et au lieu qu'occupaient les soldats romains nos yeux aperçoivent des soldats turcs; aujourd'hui comme alors, l'étranger, l'infidèle, étend son empire sur les sanctuaires du temple de Dieu.

Je n'en finirais pas si je voulais détailler tous les rapprochements que le pèlerin rencontre à chaque pas. Je ne puis cependant résister au désir de signaler une particularité qui m'a beaucoup frappé. Dans l'Évangile, il est souvent question de lépreux; dans notre Europe nous n'en voyons jamais; à Jérusalem, vous ne pouvez sortir de la ville sans être poursuivi par des troupes de lépreux qui vous demandent l'aumône. Les affreux ravages que cette hideuse maladie fait sur leurs corps, le son de voix rauque, étouffé, qui sort de leurs poitrines, leurs membres rongés, contournés, tout cela produit sur vous une impression des plus pénibles, mais aussi vous transporte au temps où Notre-Seigneur foulait cette terre, et on se laisserait presque aller à la pensée qu'il va repasser par ce chemin et les guérir.

Que de vivantes images du passé ! Les costumes, les mœurs, les habitudes, toute la physionomie extérieure de ces peuples est

encore aujourd'hui ce qu'elle était du temps d'Abraham. Les maisons sont bâties de la même manière, les femmes vont, comme Rébecca, puiser l'eau à la fontaine ; les chameaux s'avancent pesamment à votre rencontre; tout ce que l'on voit sert de commentaire à la Bible et souvent vous explique ce qui pouvait vous sembler incompréhensible. Qui de nous n'a été surpris d'entendre Notre-Seigneur dire au paralytique : « Prends ton lit et marche? » C'est qu'en effet un lit d'Europe n'est pas facile à mettre sur les épaules; mais en Orient rien de plus simple; tout le monde, tous les jours, porte son lit; c'est une natte, un petit matelas fort mince, qu'on étend par terre pour la nuit, et qu'on roule le matin dans un coin de l'appartement.

Quelque charme qu'on éprouve à s'entretenir de l'aspect des lieux saints, c'est sur la population même que je voudrais arrêter de préférence l'attention du lecteur.

II

On se figure aisément que la Syrie est habitée par cent peuples divers. On entend parler de Turcs, de Grecs, de Druses, de Maronites, de Métoualis, de Chaldéens, de Syriens, etc., et on est naturellement amené à penser que tous, réunis sur le même sol, doivent présenter un assemblage de langues et de nationalités différentes. Il n'en est rien.

Commençons par mettre de côté les Turcs et les Grecs. Le gouvernement est entre les mains des Turcs; quelques employés de l'administration sont Turcs; les troupes qui tiennent garnison dans le pays sont composées en majeure partie de Turcs, mais il n'y a pas de population turque. Il en est de même des Grecs. Dans les villes du littoral il y a des négociants grecs, comme il y a des négociants français, anglais, italiens. Dans les couvents grecs non unis, il y a beaucoup de moines et surtout de dignitaires ecclésiastiques qui sont Grecs de naissance; mais, à cela près, les peuples de Syrie que nous désignons en Europe sous le

nom de Grecs melchites ou catholiques et de Grecs non unis ne savent pas un mot de grec et ne comprennent que l'arabe; en un mot, ce sont des Arabes qui ont adopté la liturgie de Constantinople, avec cette différence que leur langue liturgique n'est pas le grec, mais l'arabe.

Les Maronites sont d'origine syrienne; la liturgie particulière dont ils se servent se célèbre en langue syriaque, mais cette langue n'est pas à l'usage de la masse du peuple, qui ne comprend et ne parle que l'arabe. Il en est de même des Nestoriens, des Jacobites, des Syriens, des Chaldéens : tous ces chrétiens, séparés les uns des autres par leurs croyances et leurs rites, n'ont pas d'autre langue que l'arabe. Je ne parle pas ici de la Mésopotamie, mais de la Syrie.

Si nous passons aux nations infidèles et musulmanes, comme les Druses et les Métoualis, nous arriverons aux mêmes résultats. Les Métoualis sont des musulmans de la secte d'Ali; du temps du Bas-Empire on les appelait les partisans d'Ali, οἱ μετ' Ἄλι; le nom de Métoualis leur est resté, mais ce n'est pas une nation particulière, ce sont des Arabes formant une secte à part.

On le voit, ces populations, séparées par leurs croyances, sont unies par le lien commun de la langue arabe. Appartiennent-elles à des races diverses ou descendent-elles toutes d'une même souche? Question intéressante, mais épineuse, dans l'examen de laquelle je ne veux pas entrer. Je me bornerai à rapporter une tradition qui a cours dans le pays, et qui me semble expliquer assez bien l'état des choses. On prétend que, lors de la première conquête par les musulmans, les vainqueurs ordonnèrent à tous les habitants de se servir exclusivement de la langue arabe, et, pour donner à cette injonction une sanction efficace, ils statuèrent que tous les contrevenants auraient la langue coupée. Quelques exécutions eurent lieu, et bientôt les accents du grec et du syriaque ne se firent plus entendre : tout le monde parlait arabe.

Il faut bien croire que les choses se sont passées à peu près de la sorte. Autrement on aurait peine à s'expliquer la ligne de dé-

marcation si profonde et si tranchée qui sépare, par exemple, les Grecs melchites des Maronites. Les uns et les autres sont arabes par la langue, chrétiens et catholiques par leur foi. Ils ne suivent pas la même liturgie, mais on conviendra que ces légères différences dans la manière de célébrer le saint sacrifice sont loin de suffire pour rendre raison de la diversité des caractères et des physionomies. Or cette différence est assez sensible pour qu'on s'habitue facilement à distinguer, à première vue, un enfant maronite d'un enfant melchite, quoiqu'ils soient l'un et l'autre vêtus de la même manière.

En présence de cette population vive, intelligente et sympathique, une pensée se présente naturellement à l'esprit : donnez à ces hommes l'unité religieuse, comme ils ont déjà l'unité de langage, et vous créez immédiatement une nationalité puissante, capable de jouer un grand rôle dans le monde. Par suite des habitudes de notre esprit, quand nous entendons parler de nationalité arabe, nous sommes amenés à nous figurer une société musulmane. L'islamisme a jeté, il est vrai, de profondes racines parmi les Arabes; mais les Maronites, les Grecs unis et non unis, sans compter les Chaldéens, les Syriens, les Nestoriens et les Jacobites, forment une masse assez considérable d'Arabes chrétiens, et il ne faut pas croire que les Arabes musulmans, les Bédouins en particulier, soient inaccessibles à la lumière du christianisme. Et pourquoi ces peuples repousseraient-ils la grâce du baptême? On voit en Orient bien des sectes différentes, on y trouve beaucoup d'erreurs et de grandes erreurs, beaucoup de passions et des passions très-vives; ce qu'on n'y trouve pas, c'est l'indifférence en matière de religion, c'est l'incrédulité et le scepticisme. Aux yeux de tous, la religion est chose de première importance, et, lorsqu'une vérité est entrée dans une âme, elle est généralement féconde en résultats pratiques. Cela ne ressemble guère à ce qui a lieu en Europe. Combien d'hommes qui n'accordent à la religion aucune attention, et combien dont la conduite est en contradiction avec leurs croyances! Rien de semblable

chez les graves Orientaux. Ils sont attachés à leurs erreurs, mais ils n'ont pour les questions religieuses aucun dédain, bien loin de là, et, en général, ils se conforment dans la conduite de la vie à leurs convictions. Que les obstacles qui existent aujourd'hui soient renversés, que les missionnaires puissent présenter à tous le flambeau de la vérité, il est permis de l'espérer, beaucoup de musulmans n'hésiteront pas à embrasser le christianisme.

Quoi qu'il en soit, le chrétien qui traverse ces contrées a le droit de réfléchir aux moyens les plus propres à réaliser cette magnifique espérance. Un certain nombre d'esprits, partis des points les plus divers, se sont rencontrés dans cette pensée d'une Église arabe, reliant en un vaste ensemble toutes ces petites nations aujourd'hui divisées, et devenant le centre d'une grande nation arabe et chrétienne.

Sans contredit, un des hommes les plus heureusement doués, les mieux préparés et les plus favorablement placés pour juger cette question, est Mgr Valerga, le patriarche latin de Jérusalem. Ce grand et vaste esprit a été frappé de la nécessité de créer un clergé indigène, un clergé arabe, et c'est dans ce but qu'il a fondé le séminaire de Beit-djalla.

Depuis quelques années les Russes s'occupent beaucoup de la Palestine, ils y ont une mission ecclésiastique et un évêque, ils y forment des établissements de toute nature, ils y dépensent beaucoup d'argent, et leurs intérêts sont défendus et servis par un grand nombre de consuls et d'agents consulaires, généralement fort habiles et fort au courant de la situation du pays. Il est évident qu'une pensée préside à toute cette activité; elle n'est pas formulée avec une grande netteté, elle n'est pas proclamée sur les toits, mais elle se dégage assez facilement de l'ensemble des actes, et cette pensée est encore favorable à la formation d'une Église arabe, avec un épiscopat arabe, un clergé arabe, des écoles arabes. L'exécution de ce dessein rencontre un grand obstacle dans ce fait, que tous les postes importants de l'Église grecque non unie, en Palestine, sont occupés par des Grecs des îles ou du

continent, Grecs de langue et de naissance; mais cette lutte même entre l'élément grec et l'élément arabe est une preuve de plus à l'appui de la vérité que j'avance.

Voilà donc le but, une Église arabe devenant le noyau d'une nationalité arabe chrétienne. Pour nous catholiques, il va sans dire que cette Église doit être catholique et par conséquent soumise à l'autorité de notre Saint-Père le Pape; mais quel sera le rite de cette Église? ou, pour parler plus exactement, quelle est, de toutes les Églises catholiques de différents rites, celle qui, plus que toute autre, peut aspirer à recevoir dans son sein, je ne dis pas la totalité, mais la plus grande partie du troupeau?

Passons ces Églises en revue. De tous les catholiques orientaux, les Maronites sont les plus nombreux; on en compte deux cent soixante mille; ils sont sincèrement attachés au Saint-Siége, et, sous bien des rapports, ils se recommandent très-vivement aux sympathies des nations européennes. Cependant, je ne pense pas que la grande Église arabe que nous espérons dans l'avenir soit maronite. La raison en est simple : les Maronites se sont beaucoup multipliés, ils se multiplieront encore, je le souhaite et je l'espère; mais quels sont les peuples infidèles qui pourraient être amenés à embrasser le rite maronite, s'ils se décidaient à recevoir le baptême? Peut-être les Druses. Mais, en dehors des gorges du Liban, ce rite ne peut guère prendre d'extension. J'en dirai autant du rite latin. En Orient, le rite latin est un rite étranger qui ne parvient pas à s'acclimater et à jeter de profondes racines. Dans les villes commerçantes du littoral, la nation latine, comme on dit dans le Levant, se compose de quelques familles de négociants d'origine européenne; dans les autres villes, on trouve une population groupée autour des couvents latins, vivant de leurs aumônes, composée de familles incorporées au rite latin par suite de circonstances particulières. Il y a des Arméniens à Venise et des Grecs à Marseille; pense-t-on que le rite arménien ait des chances de se propager

en Italie, et le rite grec en France? Il en est à peu près de même des Latins en Orient. Leur nombre peut-il s'accroître par des conversions? je ne le pense pas. Les membres des diverses communions chrétiennes ne changent pas de rite en embrassant la foi catholique, et le jour où les musulmans demanderont le baptême, il est douteux qu'ils choisissent de préférence le rite latin. Les Orientaux auront toujours peine à s'habituer à nos messes basses; il leur faut beaucoup de chants, beaucoup d'encens, de cérémonies, quelque chose qui parle aux yeux; ces longues litanies, ces psaumes, ces cantiques, ces leçons qu'ils suivent et qu'ils répètent, tout cet ensemble qui pourrait paraître un peu diffus et excessif à un Anglais, par exemple, plaît au contraire à l'Arabe. Enfin et surtout ils préféreront toujours la langue arabe à la langue latine.

On entrevoit déjà notre conclusion. Nous ne prétendons pas que le rite latin ou le rite maronite doivent disparaître, mais nous pensons que l'avenir appartient au rite grec, le grand rite de l'Orient, le plus autorisé par son origine, le plus considérable par son étendue et son antiquité.

Il est aujourd'hui représenté par l'Église melchite, qui ne compte guère que cinquante mille adhérents; mais les Grecs non unis, incomparablement plus nombreux, le suivent aussi, et le jour où ils deviendraient catholiques, ils appartiendraient à cette même Église. Il en serait de même des musulmans. Voici donc le spectacle que la Syrie présenterait alors. Le rite grec serait le rite dominant, comme au temps des Chrysostome et des Jean Damascène; le rite maronite fleurirait dans le Liban; tous les autres rites seraient conservés; les peuples qui les professeraient seraient unis par les liens d'une même foi et d'une mutuelle charité. Parlant tous la même langue, lisant les mêmes livres, possédant la même littérature, la même civilisation, ils formeraient une nation intelligente, éclairée, riche et puissante. Tel est le but; qu'a-t-on fait pour l'atteindre? que reste-t-il à faire? C'est ici le lieu de jeter un coup d'œil rapide sur la situation présente du pays et sur la révolution qui est en train de s'y accomplir.

III

Longtemps l'intolérance et le fanatisme des musulmans réduisirent les chrétiens à la condition la plus précaire et la plus pénible. Tout ce que l'Europe pouvait faire était de veiller à la conservation des Lieux Saints et à la protection des rares pèlerins qui, guidés par une foi vive, ne craignaient pas de s'exposer à d'immenses difficultés et à des périls sans nombre pour les visiter. La garde en est confiée de temps immémorial aux Pères Franciscains. On ne saurait trop admirer l'héroïsme avec lequel, sentinelles perdues en pays ennemi, ils sont restés fermes au poste, ne reculant jamais, souffrant toujours. A mesure que les uns succombaient sous le poids des fatigues, des privations, des avanies ou des supplices, il s'en trouvait toujours d'autres pour prendre leur place. L'histoire des Pères de Terre Sainte pendant des siècles n'est qu'une suite non interrompue de persécutions, et si nous possédons encore quelques-uns de ces sanctuaires si chers à notre foi, il ne faut pas l'oublier, c'est aux courageux enfants de saint François que nous le devons.

Mais les temps sont changés. Autrefois immobile, l'Orient, mis en contact avec l'Europe, se trouve entraîné dans la voie des révolutions et dans ce que nous appelons le progrès. La domination égyptienne n'a pas duré longtemps en Syrie ; mais elle y a introduit des modifications profondes, et, il faut le dire pour rendre hommage à la vérité, tous, chrétiens et musulmans, ont conservé un souvenir reconnaissant de l'administration d'Ibrahim-Pacha. Elle était incontestablement meilleure que celle des Turcs. Ajoutons que les gouvernants alors étaient Arabes, et la Syrie préférera toujours le régime arabe au régime turc.

Quant aux Turcs, je ne veux pas contester les bonnes intentions ni même les heureuses qualités d'un certain nombre de leurs pachas; je reconnais que les soldats turcs ne se font remar-

quer par une exacte discipline, dont ils ont donné plus d'une preuve à Jérusalem; mais, à côté de cela, il faut avouer que le gouvernement turc est atteint d'une profonde et irrémédiable décadence, impuissant à protéger les propriétés et les personnes, et réussissant mieux à empêcher le bien que le mal. On sent que cela ne peut pas durer.

De quelque côté qu'on jette les yeux, on ne voit que des choses qui menacent ruine. Un témoin plus autorisé que moi fera connaître ici le travail latent, mais irrésistible, qui s'opère au sein de l'islamisme, et les idées nouvelles qui circulent au milieu de cette société si paisible en apparence.

Au moment où j'écris, une révolution qui peut avoir des conséquences très-graves s'accomplit chez les Maronites. Elle était commencée lorsque j'étais dans la montagne. Les trois principes, monarchique, aristocratique et démocratique, sont en présence. L'émir ou caïmakan, brouillé avec plusieurs des membres de sa famille, en mauvais rapports avec les scheiks ou nobles du pays, avait été obligé de quitter le Liban et de fixer sa résidence à Beyrouth. La lutte s'est engagée entre les scheiks ou nobles, et les fellahs ou hommes du peuple, parmi lesquels une espèce de bourgeoisie s'est formée depuis peu. Les négociants européens de Beyrouth ont fondé depuis quelques années des établissements considérables pour le dévidage et la préparation des soies. La culture du mûrier et l'élève des vers à soie sont la principale occupation des Maronites. A mesure que les maisons européennes prenaient plus d'extension, la culture et l'industrie des Maronites faisaient aussi des progrès; les richesses augmentaient, et plusieurs fellahs ont fini par se trouver à la tête d'une fortune assez considérable, sans cependant avoir part aux priviléges réservés aux scheiks. Dans une excursion au nord de Ghazir, j'ai entendu de jeunes Maronites chanter avec un feu et un enthousiasme extraordinaires des chansons politiques dirigées contre les scheiks. Ce mouvement démocratique n'était pas hostile à l'émir; on supposait même qu'il y avait une entente

secrète entre lui et les fellahs. Quelle que soit l'ardeur des passions politiques parmi les Maronites, il faut dire cependant que, de tous ces partis, aucun n'est hostile à la religion et à ses ministres. Aristocrates et démocrates, tous sont fort bons catholiques. Pour faire mieux apprécier la rapidité avec laquelle marchent les événements, je citerai quelques fragments d'une lettre qui m'a été adressée de ces pays il y a peu de temps.

Voici ce qu'on m'écrit :

« Depuis votre départ de Syrie, l'état des choses s'est considérablement aggravé, au point que, si ce n'étaient toujours ces souvenirs que vous connaissez, ce beau ciel que vous avez vu, cette nature splendide et grandiose qu'on ne se lasse pas d'admirer, et la volonté de Dieu par-dessus tout ; si ce n'était tout cela, on serait tenté de se laisser aller au découragement à la vue des troubles et des calamités qui affligent de nouveau ces chrétientés et commencent à ébranler nos espérances.

« Avant de vous donner les détails que vous demandez, vous me permettrez quelques mots d'explication sur la société au Liban. Outre le clergé, influent et populaire, on y distingue trois ordres de personnes bien marqués, les émirs, les scheiks et les fellahs. De là une sorte de féodalité ; le grand prince, choisi autrefois par les seigneurs, était obligé de se conduire selon Dieu et sa conscience. Les chroniques maronites donnent à croire que longtemps on s'est réglé sur les assises de Godefroi. Les scheiks (*seniores*, seigneurs) ont, comme les émirs, une généalogie conservée avec grand soin ; ils représentent très-exactement l'aristocratie du pays. Ils étaient très-considérés chez les Hébreux, et ce furent les anciens d'Israël qui attribuèrent la royauté à David (II Rois, v, 3). Chez les musulmans, les scheiks sont également des chefs exerçant diverses fonctions plus ou moins élevées ; ceux qui ont quelque parenté avec le Prophète portent un turban vert, et le nombre en est très-considérable; on les appelle *schorafa* (de *schérif*, insignis). Leur ignorance, leur grossièreté et leur misère n'empêchent pas qu'on n'ait pour

eux beaucoup de déférence et de respect. Mais il n'y a pas de nation en Orient qui révère plus les scheiks et les émirs que la nation maronite. Ainsi que tous les voyageurs qui ont visité le Liban, vous aurez sans doute vous-même été frappé de la respectueuse soumission des habitants envers ceux qui exercent quelque autorité. Vous les aurez vus maintes fois ôtant leur chaussure pour entrer chez leur seigneur, et faisant des prostrations jusqu'à terre avant de leur baiser la main. Eh bien, depuis votre départ de Syrie, tout cela a presque entièrement disparu. Il n'y a plus au Kesroan, à Agosta, à Ageltoun, ni nulle autre part dans le Liban, un seul des scheiks Khazens, dont la valeur, la puissance et les libéralités sont exaltées dans les annales maronites : ce sont eux qui ont vaincu et rejeté les Métoualis vers les crêtes de la montagne, qui ont fondé et doté la plupart des églises et des monastères ; ce sont eux qui ont établi l'unité dans la nation ; deux d'entre eux ont été honorés en d'autres temps de la dignité de consuls pour la France, et le nom d'Abou-Nofel ne périra jamais dans la mémoire des missionnaires catholiques[1].

« C'est avec une violence extrême que ces Libanais, d'ordinaire si pacifiques, se sont soulevés contre leurs scheiks. Ils sont venus les surprendre en armes dans leurs demeures, en proférant des menaces de mort contre eux, leurs femmes et leurs enfants, s'ils n'abandonnaient le pays. Poursuivis de maison en maison, de hameau en hameau, de village en village, accablés d'outrages et de mauvais traitements, les malheureux scheiks ont pu enfin se rendre à Beyrouth, grâce à l'assistance de Monseigneur le patriarche latin, qui était alors dans sa résidence d'été au mont Liban. Dans ces circonstances, trois femmes ont péri. A l'heure qu'il est, tous ces malheureux scheiks ont trouvé à Beyrouth sécurité pour leurs personnes, et pour leurs plaintes un accès facile auprès des autorités turques, malheureusement peu touchées d'ordinaire des maux des chrétiens. Mais leurs biens,

[1] Voyez *Lettres édifiantes,* t. Ier.

leurs récoltes, leurs provisions, leurs meubles et leurs ustensiles, tout est resté entre les mains des fellahs. Un nommé Tanious Schaïn s'est mis à la tête des insurgés ; c'est un maréchal ferrant qui habite le hameau de Refoun ; rien n'annonçait chez cet homme ni la capacité ni l'ambition d'un chef de parti, et l'on ne cite de ses discours qu'une phrase qu'il aime à répéter à tout venant : « *Ia assaskiri el mansourats*, ô mes armées victorieuses ! » voulant par là désigner les partisans de la révolution qui vient de s'accomplir. Il faut dire cependant que le gouvernement des scheiks donnait lieu depuis longtemps à des plaintes, et quelques-uns d'entre eux pouvaient être trop portés à considérer leurs tenanciers comme taillables à merci. Le gouverneur turc de Beyrouth a essayé d'envoyer vers le Kesroan une compagnie de soldats composée d'environ deux cents hommes, qui se sont arrêtés à Djouni, au pied du Liban, et, après quelque temps, sont revenus à leur caserne sans avoir rien fait. On a même soupçonné le pacha de cette ville d'avoir laissé les affaires du Liban se compliquer davantage pour montrer le besoin d'y installer des mutsalems turcs ; ce qui serait contre les traités et contre tous les droits acquis. On sait que déjà un mutsalem a été établi à Zahleh [1]. Quoi qu'il en soit, il est sûr que les agents de la Turquie ne peuvent inspirer qu'une très-faible confiance, et dans cette circonstance ils ont montré une fois de plus qu'ils ne conservaient qu'une autorité nominale ; et qui sait si tout cet empire, privé de forces vitales, ne traverse pas maintenant la plus grande crise par laquelle il ait passé ? »

Si nous détournons un instant nos yeux des Maronites pour les porter sur les Grecs melchites, nous y trouvons aussi l'annonce d'une crise inévitable et prochaine. En effet, la position de l'Église grecque melchite en Syrie et en Égypte est actuellement une des plus tristement critiques que l'on puisse imaginer. Cette petite nation est en même temps en butte à trois

[1] D'après les dernières nouvelles, la Porte a déclaré ne pas insister sur l'établissement de gouverneurs turcs dans le Liban.

fléaux redoutables : au dehors un ennemi acharné et vigoureux, je veux dire le schisme grec, lequel, appuyé par le gouvernement immédiat et par la Russie, fait tous ses efforts pour étouffer les pauvres restes de l'Orient catholique; au dedans les plus malheureuses dissensions, qui déchirent en même temps la hiérarchie, les ordres religieux et le peuple; enfin la troisième et la plus fatale des calamités, c'est l'extinction progressive, mais rapide, non-seulement d'un clergé instruit, mais même de tout clergé.

Si l'on demande l'explication de ce fait, la voici. Humainement parlant, un clergé ne saurait se recruter, ni même subsister sans être entouré d'une certaine considération extérieure que ne lui procureront pas toujours la sublimité de la vocation et la sainteté du caractère sacerdotal. Il faut de plus qu'il possède la science unie au zèle, ou bien encore des richesses qui lui permettent de faire d'abondantes aumônes et d'utiles fondations.

Chez un peuple peu avancé dans la civilisation, les richesses peuvent suffire jusqu'à un certain point; de même que, chez des peuples civilisés, la science est absolument nécessaire, et peut en quelque sorte suppléer au manque de richesses. Or le clergé grec melchite de ces pays se trouve presque totalement dépourvu de richesses et de science, et cela à une époque où la nation, d'une intelligence plus cultivée que les autres communautés chrétiennes, fait de jour en jour de nouveaux progrès dans la civilisation. Il arrive de là que le clergé, soit séculier, soit régulier, jouissant d'une médiocre considération auprès de ses nationaux, aucune famille de condition ne veut permettre à ses enfants de s'enrôler sous sa bannière, aucun sujet distingué ne se présente pour entrer dans ses rangs.

Le clergé melchite se voit donc forcé d'admettre dans son sein des recrues prises dans les classes les moins élevées et les plus ignorantes, et descend ainsi toujours plus bas dans l'échelle sociale. Et encore, dans ces fâcheuses conditions, on ne trouve pas toujours assez de candidats au sacerdoce, et bien des villages restent absolument sans pasteur. Ajoutez à cela que, dans toute la

nation melchite, depuis Alep jusqu'au Caire, on ne trouve pas un seul séminaire, pas un seul établissement qui puisse fournir à ceux qui se destinent à l'état clérical les moyens d'acquérir l'instruction la plus élémentaire. Le feu patriarche Mazloum en avait bien commencé un dans le mont Liban, en un lieu appelé Ain Taras, mais les guerres des Druses, jointes à d'autres circonstances, ne tardèrent pas à le ruiner entièrement. Les religieux salvatoriens en avaient ouvert un autre à la même époque, dans le couvent de Saint-Sauveur; mais il ne subsista que peu de temps. Mgr Mazloum jeta ensuite les fondements d'un collége ecclésiastique à Damas : il mourut avant d'y avoir mis la dernière main, et son successeur ne s'en est plus occupé. Aussi comment les ordinations se font-elles? Si c'est un laïque qui se présente, on lui fait quitter ses bœufs et sa charrue pendant quelques jours, pour lui apprendre à lire s'il ne le sait pas, ce qui est assez ordinaire; puis, quand il peut déchiffrer le missel, on l'élève au sacerdoce. Sans exiger de lui d'autres études, on lui met entre les mains un petit abrégé très-incomplet de la *Doctrine chrétienne*, qu'il doit lire sans que personne le lui explique; souvent il ne le lit même pas, jamais il ne le comprend, et le voilà curé de paroisse et directeur des âmes. S'il est religieux, après un simulacre de noviciat, on l'envoie comme maître d'école passer trois ou quatre ans dans quelque village où il est seul, sans direction, sans guide, vivant des gages de son emploi. Ensuite on le rappelle, il parcourt le plus rapidement qu'il lui est possible les feuilles de son traité de morale, puis le voilà prêtre.

Il est certes inutile de démontrer combien une telle éducation, ou plutôt une telle absence d'éducation est peu capable de produire des prêtres doctes et zélés. Il y a cependant des exceptions. Sans parler de quelques évêques que j'ai eu l'honneur d'approcher, et qui m'ont frappé par l'ardeur de leur zèle, la facile élégance de leur parole et la promptitude de leur intelligence, j'ai rencontré à Damas, dans la personne de l'abbé Basilios, vicaire général du Patriarche, un homme aussi instruit qu'aimable.

Pendant que j'étais à Beyrouth, on imprimait chez nos Pères une brochure qu'il venait de composer sur la procession du Saint-Esprit, et les théologiens qui en avaient pris connaissance en parlaient avec les plus grands éloges. J'ai encore trouvé à Damas un homme d'un vrai mérite dans le vicaire général du diocèse du Hauran; mais il avait fait ses études à Ghazir; l'abbé Basilios les a faites à Rome, à la Propagande. Ces exceptions ne servent qu'à faire ressortir davantage la nécessité de fortifier les études du clergé, et les ecclésiastiques dont je viens de parler en étaient, comme moi, très-convaincus.

Pendant le peu de jours que j'ai passés à Damas, j'ai eu occasion de voir un certain nombre de jeunes gens qui m'ont frappé par leur vive intelligence, leur aimable enjouement, leur solide piété et leur ardeur pour la science. Les questions religieuses tenaient la première place dans leurs préoccupations et dans leurs entretiens. Je me souviens qu'ils me citaient une fois saint Jean Damascène : à l'aide d'une traduction arabe, ils s'étaient rendu familiers les écrits de ce grand docteur, dont le souvenir est toujours cher aux chrétiens de Damas. Dans tout le Liban, dans toute la Syrie, la jeunesse se fait remarquer par les mêmes dispositions et le même goût pour l'étude.

Nous l'avons dit : une crise décisive est imminente, elle peut éclater d'un jour à l'autre. Que deviendront alors ces peuples, si, privés de guides intelligents et éclairés, il leur est loisible de cueillir à leur gré les fruits de l'arbre de la science ? On prévoit les maux incalculables qu'entraînerait infailliblement un tel état de choses. Et pour prévenir ces maux, que faut-il? La réponse est facile : il faut des écoles, de bonnes écoles, qui répondent à tous les besoins et embrassent tous les degrés de l'éducation. C'est ici le lieu de dire deux mots d'une association appelée, ce semble, à exercer en ce sens une bienfaisante influence : l'œuvre des Écoles d'Orient.

Au moment où la guerre de Crimée fixait sur cette partie du monde les regards de toute l'Europe, cette œuvre prenait nais-

sance à Paris, grâce surtout à l'heureuse initiative de M. le baron Cauchy. On sait que cet homme éminent n'était pas seulement un des plus savants mathématiciens de notre temps; c'était aussi un des chrétiens les plus humbles, les plus charitables et les plus zélés. Il avait bien compris cet immense besoin de science et de foi dont l'Orient est travaillé, et de cette pensée était né comme naturellement le désir de doter ces contrées d'écoles où la religion et les bonnes mœurs fussent les compagnes et les appuis de la civilisation. Accueillie dès son début par les sympathies d'un grand nombre de personnes distinguées et par les bénédictions des évêques et du Souverain Pontife lui-même, l'œuvre des Écoles d'Orient n'a pas tardé à se faire sa petite place au milieu de tant d'autres œuvres que fait éclore chaque jour la charité catholique. Elle ne demande à ses membres qu'une courte prière et une modique souscription de vingt sous par an. A l'aide de cette seule aumône, elle a déjà pu transmettre aux divers établissements d'éducation qui existent en Orient une somme de plus de cent mille francs, et chaque année elle voit s'accroître ses ressources et la popularité dont elle est entourée. C'est une véritable croisade, croisade pacifique, féconde en résultats, à laquelle une multitude de cœurs généreux s'empressent de s'associer [1].

Il y aurait de l'injustice et de l'ingratitude à passer sous silence les bienfaits que l'œuvre de la Propagation de la foi répand tous les ans sur les peuples de l'Orient. Mais la Propagation de la foi, dans son immense charité, embrasse toutes les parties du monde et tous les besoins des missions. L'œuvre des Écoles d'Orient ne s'occupe que d'une seule contrée, et, dans cette contrée même, elle borne sa sollicitude aux écoles.

On parle depuis longtemps de la question d'Orient, de la régénération de l'Orient ; on a dépensé pour cette question beaucoup

[1] L'œuvre des Écoles d'Orient, placée sous le patronage de Son Éminence le cardinal archevêque de Paris, a pour président M. l'amiral Mathieu et pour directeur M. l'abbé Lavigerie. Les bureaux sont situés rue du Regard, 12.

d'or et beaucoup de sang; et cependant la solution de cette grande question, la seule solution vraie, c'est l'œuvre des Écoles d'Orient qui l'a trouvée. Initier ces peuples à la civilisation et les rendre dignes de la liberté, n'est-ce pas là tout le problème, et y a-t-il une autre manière de le résoudre?

Pour mieux faire comprendre ma pensée, j'ai besoin d'appeler l'attention sur ce que le clergé catholique a déjà réussi à faire. Je prendrai mes exemples dans la mission de la Compagnie de Jésus en Syrie; non que je veuille mettre le moins du monde dans l'ombre les travaux des autres corporations religieuses, mais parce que j'aime mieux parler de ce que j'ai eu l'occasion d'étudier de plus près.

IV

Il y a une trentaine d'années que le P. Riccadonna et le P. Planchet furent envoyés pour visiter la Syrie, l'Arménie, le Kurdistan et la Perse, et pour chercher le lieu qui serait le plus propre à établir une grande mission[1]. Après bien des voyages, on choisit la plaine de Baalbek, et on commença par ériger dans le village de Maallakat, situé à une demi-heure de Zahleh, la petite maison de Saint-Joseph, qui fut le berceau de toute la mission. Plus tard on reconnut que Zahleh, ville de douze à treize mille âmes, presque tous catholiques grecs, et où réside un évêque de ce rite, offrait plus de ressources, et la maison fut transportée à Zahleh. A cette époque, il n'y avait dans toute la Syrie aucune école, ni

[1] Nous venons d'apprendre par nos correspondants et par les journaux la mort du P. Planchet. Cet infatigable missionnaire était, depuis quelques années, délégué apostolique en Mésopotamie avec le titre d'archevêque de Trajanople. Il se rendait à Rome pour obéir aux ordres du Souverain Pontife; avant d'arriver à Alep, il a été tué à coups de pierre par les Kurdes. Nous espérons, dans un de nos prochains numéros, pouvoir donner une notice sur la vie et les travaux du P. Planchet.

pour les garçons ni pour les filles, la première de toutes fut établie à Zahleh par le P. Riccadonna. Les peuples des environs avaient grandement besoin d'être instruits; mais que pouvait faire un seul missionnaire en présence d'aussi immenses besoins? Le P. Riccadonna se souvint alors de l'industrie employée autrefois par saint François-Xavier dans les Indes; il choisit parmi les enfants qui fréquentaient l'école les plus sages et les plus intelligents, et il s'appliqua à en faire des catéchistes. Il organisa une petite association de garçons et une autre de filles, qu'il réunissait séparément, qu'il instruisait avec un soin particulier et qu'il envoyait le dimanche dans les villages voisins pour enseigner la doctrine chrétienne aux enfants des deux sexes. Cette œuvre réussit parfaitement; mais, comme toutes les œuvres de Dieu, elle dut passer par l'épreuve des mauvais jours, et, en 1848, le manque de ressources fit tomber l'édifice qu'on avait eu tant de peine à élever. Cependant le missionnaire ne se décourageait pas et continuait à faire ce qu'il pouvait pour étendre le royaume de Dieu. A son arrivée dans le pays, il avait remarqué avec douleur que la virginité n'y était pas en honneur; dans ses sermons, dans ses instructions, il ne cessa de faire l'éloge de cette belle vertu, de telle sorte que dans le pays il est connu sous le nom d'apôtre de la virginité. Il écrivit même sur ce sujet un petit traité dont les copies se sont singulièrement multipliées parmi les Arabes et ont produit les fruits les plus consolants.

Au moment marqué par la Providence, les prédications incessantes sur la virginité et ce zèle à former des catéchistes, donnèrent naissance à une œuvre nouvelle, admirablement adaptée aux mœurs et aux besoins du pays, une communauté de religieuses, maîtresses d'écoles, qui ont pris le nom de Sœurs de la Mission du Sacré-Cœur. Il faut savoir qu'à l'époque même de la fondation de la Mission de Zahleh, le Souverain Pontife avait voulu qu'elle fût placée sous la protection spéciale du Sacré-Cœur de Jésus.

J'ai vu ces bonnes religieuse arabes, j'ai visité, dans la plaine de Baalbek, beaucoup de villages où elles sont établies, et c'est une grande joie pour moi de pouvoir raconter ce dont j'ai été témoin.

La maison mère des Sœurs est à Maallakat; là réside la supérieure générale, là est le noviciat. Il y a dans la plaine de Baalbek quatorze villages grecs ou maronites où elles ont des écoles. Autant que possible, elles sont associées deux à deux. Chacune d'elles est munie d'un certain nombre de petits cahiers qui contiennent en langue arabe leurs règles, le règlement des écoles, des cantiques, les règles de la civilité, l'ordre à suivre dans les missions.

Tous les matins, elles récitent la prière à l'église avec les enfants, et souvent une partie du peuple y assiste. Elles font trois heures de classe le matin et autant le soir. Tous les jours, elles enseignent la lettre du catéchisme, une demi-heure le matin, une demi-heure le soir, de plus elles y joignent les explications nécessaires. Trois fois par jour, elles sonnent l'*Angelus*. Après la prière du soir, qui se fait toujours à l'église, vient le chapelet, innovation qui a bien réussi, grâce à l'attention des sœurs à expliquer les mystères du rosaire. A une heure de la nuit, elles récitent le *De profundis*, et donnent un signal qui avertit les habitants du village de prier pour les trépassés.

Tous les vendredis, elles font le Chemin de la Croix en public à l'église. C'est une dévotion qu'elles doivent travailler à introduire partout; elle a été si bien accueillie, qu'en certaines localités le peuple y prend part tous les jours.

Quand elles trouvent des âmes bien préparées, elles leur enseignent la pratique de l'oraison mentale, et il y a plus d'un prêtre auquel leur exemple a servi de leçon.

Mais c'est le dimanche que leur zèle a le plus d'emploi. Autour du village où elles sont fixées, il y en a d'autres qui n'ont pas de sœurs. Il faut y aller faire la mission.

Voici comment elles procèdent. Elles commencent par réunir

les enfants, auxquels une bonne partie du peuple vient se joindre. D'abord la prière, puis le catéchisme en forme d'instruction, le chapelet pour les morts, pour la conversion des pécheurs et pour les progrès de la mission. Quand elles ont fini dans un village, elles vont dans un autre ; il y en a qui parcourent ainsi jusqu'à quatre villages dans la journée. Le soir, mêmes exercices dans leur propre village ; puis, pendant la veillée, à laquelle assistent les femmes et les filles, elles instruisent leur auditoire par manière de conversation.

Les instructions sur le catéchisme ont été rédigées en arabe par le P. Riccadonna sur le plan du catéchisme du concile de Trente; chacune des religieuses en a un exemplaire, et elles ne font que développer ce texte dans leurs missions.

Ces pauvres filles mènent la vie la plus rude et la plus austère : presque toujours mal logées, mal nourries, la plupart ne mangeant jamais de viande ni de riz, elles n'ont pour tout régal que du grain cuit et écrasé, assaisonné de quelques herbes, du lait aigri avec du pain de seigle ou d'orge. Il y en a qui sont restées plusieurs mois sans autre nourriture que du pain et du raisin, et il faut remarquer qu'un certain nombre d'entre elles, appartenant à des familles riches, ont été élevées délicatement. Mais le zèle dont ces saintes filles sont embrasées leur fait supporter gaiement toutes ces privations. Il faut voir avec quel dévouement, quelle abnégation, elles se livrent aux emplois de leur vocation. Leur exemple électrise les âmes généreuses. A l'heure qu'il est, il y a dans cette chrétienté plus de cent quatre-vingts filles qui ont fait spontanément vœu de chasteté, et qui sollicitent leur admission dans la communauté. Outre les écoles de Maallakat et de Zahleh, j'ai visité celles d'Ablah et de Rejak, de Seraïn, de Douris, et je puis dire que j'ai assisté à la fondation de celle de Baalbek. J'ai été témoin des instances faites par le peuple, les curés, les évêques eux-mêmes pour en avoir; partout on dit que dans les villages où il y a des sœurs on ne reconnaît plus les femmes et les filles, tant elles sont changées. Les bonnes reli-

gieuses n'enseignent pas seulement le catéchisme, la lecture et l'écriture, elles apprennent aux jeunes filles à coudre, à tailler des habits, à faire la cuisine; leur sollicitude s'étend à tout.

Je dois le dire, je ne crois pas que, dans ces contrées, parmi les Orientaux, il y ait rien qui approche davantage de la perfection évangélique que ces laborieuses et saintes filles. Il se rencontre parmi elles quelques Maronites, mais presque toutes sont Grecques. Les Mariamettes, dont la maison mère est à Bickfaya, et qui sont toutes ou presque toutes Maronites, forment une congrégation distincte, et se livrent dans les gorges du Liban aux mêmes travaux que les Sœurs de la Mission du Sacré-Cœur dans la plaine de Baalbek. Ce que les unes et les autres font pour les filles, les Xavériens commencent à le faire pour les garçons. Le centre de cette naissante congrégation de frères instituteurs et catéchistes est aussi à Bickfaya.

On le voit, il ne s'agit pas ici de vaines théories. Il est possible de trouver parmi les Orientaux les éléments d'une excellente organisation indigène pour les écoles populaires; et quand on songe qu'une somme de cent à deux cents francs suffit à l'entretien d'une maîtresse d'école, on conçoit tout le bien que l'on peut attendre des allocations de l'œuvre des Écoles d'Orient.

Mais ce ne sont pas seulement les villages qui ont besoin d'écoles; il faut mettre une instruction plus variée et plus élevée à portée des classes supérieures de la société, et, avant tout, préparer un clergé qui soit à la hauteur de sa mission. C'est là ce qu'on a eu en vue en fondant le collége Ghazir. J'entrerai ici dans quelques détails, en me servant des documents qui m'ont été fournis sur les lieux mêmes.

Il est hors de doute qu'un bon clergé indigène est l'élément principal qui doit sauvegarder dans un peuple la foi et les mœurs [1].

[1] Nous parlons ici de l'Orient et des peuples qui sont chrétiens depuis une longue suite de siècles. Il y a des réserves à faire, quand il s'agit d'un peuple infidèle au sein duquel on a formé des chrétientés peu nombreuses et encore nouvelles dans la foi et la pratique du christianisme.

L'Orient en particulier peut tout se promettre du zèle de ses prêtres; les populations sont en effet pleines de respect, de soumission pour le prêtre, et très-attachées aux pratiques religieuses. Pendant longtemps, en présence d'un pouvoir hostile aux chrétiens jusqu'au fanatisme, il n'a pas été possible de songer à la fondation d'un séminaire; mais depuis que les circonstances sont plus favorables, on a pu ouvrir une maison destinée à recevoir dans son sein des aspirants à l'état ecclésiastique venus de toutes les parties du Levant, des représentants de tous les diocèses et de tous les rites : dans l'espoir de voir un jour ces jeunes gens, rentrés, dans leurs patries y travailler avec ardeur et intelligence à la gloire de Dieu et au salut des âmes.

Ce séminaire oriental offrait de grands avantages pour la conversion des sectes chrétiennes séparées de la communion du Saint-Siége et même des infidèles. Les prêtres indigènes, parfaitement au courant des mœurs, des idées, de la langue de leurs concitoyens, exerceront toujours un ministère plus fructueux parmi eux que des étrangers, dès qu'on sera parvenu à leur inspirer la piété et à leur faire acquérir la science nécessaire à leur vocation. Le séminaire, avec l'aide de Dieu, leur procurera ce double avantage, et même les initiera quelque peu à la civilisation européenne : assez pour relever l'ascendant de leur ministère auprès de leurs compatriotes, pas assez, toutefois, pour les dépayser et les dégoûter de la vie simple et patriarcale de leur patrie. Ainsi, après des efforts persévérants, on aurait l'espoir de parvenir, dans un avenir plus ou moins éloigné, à rétablir dans cet Orient, si brillant autrefois par sa civilisation et ses lumières, un clergé plein de zèle et de science, ayant puisé dans le bienfait d'une éducation commune les germes d'une étroite union, d'une charité intime et féconde, malgré la diversité des rites et des nationalités, associant à ses efforts tous ses membres pour faire grandir l'œuvre de Dieu, et, après avoir relevé l'ardeur et les vertus des catholiques, travaillant avec un zèle infatigable et une activité irrésistible à la conquête des sectaires si nombreux sur cette vieille

terre d'Asie. Si les sciences pouvaient croître dans le clergé catholique au point de jeter un vif éclat, cette salutaire influence serait une force de plus pour les chrétiens. Or, il ne faut pas le perdre de vue, cette force leur est nécessaire sous plus d'un rapport.

L'Orient est menacé par deux puissants ennemis. L'antique schisme de Byzance, appuyé par une puissance qui exerce en Orient un très-grand prestige, est un danger permanent pour les catholiques ; le protestantisme, de son côté, s'agite et n'épargne aucune séduction pour pervertir ces peuples. Malheur à l'Église d'Orient, si ses adversaires ne rencontrent pour leur résister qu'un clergé faible et ignorant ! Il est urgent de leur opposer des hommes capables de déjouer leurs ruses et de terrasser leurs erreurs.

La destination de cet établissement est donc facile à saisir. Il s'agit de remuer et de convertir tout l'Orient, de donner des apôtres à toutes les villes et à toutes les bourgades, de faire refleurir dans ces provinces désolées les beaux jours de l'Église au quatrième siècle.

Mais ici se présente une objection que nous ne pouvons passer sous silence. N'est-ce pas là précisément le but que poursuit le collége de la Propagande à Rome, et dès lors Ghazir n'est-il pas inutile? Sans doute, le cœur apostolique de Grégoire XIII s'est proposé la fin magnifique que nous venons d'indiquer ; mais Grégoire XIII, dans son ardente charité, embrassait l'univers tout entier. Le collége de la Propagande ne peut recevoir qu'un nombre fort restreint d'élèves orientaux. Il faut quelque chose de plus. D'ailleurs, un collége fondé exclusivement pour le Levant et situé dans le pays même présente de nombreux avantages. Il permet d'éviter les épreuves quelquefois mortelles du changement de climat, de diminuer de beaucoup les dépenses, et, par conséquent, de pouvoir, avec les mêmes ressources, produire un résultat plus considérable. Les jeunes gens élevés dans leur pays n'oublient point leur langue maternelle, ne s'accou-

tument point aux commodités d'une civilisation étrangère à leurs usages, ne perdent point les habitudes qui doivent être celles de toute leur vie, n'acquièrent point de connaissances inutiles dans leur pays, et peuvent d'autant mieux ne rien négliger de ce qui leur est nécessaire pour faire un grand bien aux âmes qui leur seront confiées.

Ce n'est pas ici le lieu de raconter toutes les vicissitudes par lesquelles a passé le collége de Ghazir. A l'époque de sa fondation (2 février 1846), il était exclusivement ecclésiastique; plus tard on a été amené par la force des circonstances à y admettre des élèves laïques. Aujourd'hui, il compte une centaine d'élèves, parmi lesquels plus de quarante se destinent au sacerdoce. Les élèves sont répartis en trois divisions. La première est composée de vingt-quatre séminaristes ; au dortoir, à l'étude, à la chapelle, en récréation, ils sont complétement séparés du reste des pensionnaires. La seconde division comprend les élèves des hautes classes de la section laïque; et enfin, dans la troisième, on a trouvé qu'il n'y avait pas d'inconvénient à soumettre à un même régime les plus jeunes élèves des deux sections. Une maison qui réunit ainsi des enfants et des jeunes gens appartenant à tant de nations différentes de l'Europe et de l'Asie était sans doute difficile à organiser, le plan même des études devait s'en ressentir ; il y avait bien des exigences très-légitimes, mais très-diverses, à satisfaire. Voici à peu près comment on a résolu le problème. L'enseignement est divisé en deux grands cours, les études classiques et les études professionnelles. Les études classiques sont précédées d'un cours préparatoire où l'on initie les nouveaux venus aux premiers éléments de la langue française. Viennent ensuite les cours de latin, dont la distribution répond exactement à celle qui est en usage dans les colléges d'Europe. Le grec s'y enseigne pendant les quatre dernières années, et un cours spécial est encore destiné aux élèves du rite melchite. La philosophie et la physique reçoivent alternativement les élèves qui ont terminé leurs études classiques. Enfin, trois années de

théologie dogmatique et morale, d'herméneutique, de droit canon et d'histoire ecclésiastique, couronnent cette longue série de travaux. Quant aux études professionnelles, leur point de départ est encore le cours préparatoire. Il est suivi de trois autres classes dans lesquelles on a pour but de donner aux jeunes Arabes des villes de Syrie une connaissance aussi parfaite que possible de la langue française, de l'histoire, des mathématiques, de la géographie, et des notions générales de comptabilité. Les élèves suivent encore d'autres cours de langues, selon le désir de leurs parents ou leurs aptitudes particulières; savoir : deux cours d'arabe pour ceux dont l'arabe est la langue maternelle; deux autres pour les *Frangis* dont l'avenir dépend en partie de la connaissance de cette même langue. Dans un cinquième et un sixième cours, on enseigne le turc, et dans deux autres, l'italien. Ces quatre derniers cours sont réservés aux jours de vacances. Le syriaque, le grec et le chaldéen ont leurs classes spéciales en théologie, lorsque ces langues y ont des représentants de leurs rites. L'hébreu y est d'enseignement commun.

L'instruction religieuse, indépendamment des efforts de chaque professeur, se donne plus spécialement dans trois divisions de catéchisme confiées à trois pères[1].

Je dois signaler encore deux grands moyens que l'on emploie pour former les élèves à la connaissance des langues. Pendant les récréations et les promenades, le règlement les oblige à parler tantôt le français, tantôt l'italien ou l'arabe correct. Les jours où ils jouissent d'une plus grande liberté, ils se réunissent par groupes pour s'entretenir en turc ou en arménien. Le temps même des repas fournit un excellent exercice. Quatre langues se partagent la lecture dans les deux réfectoires : le latin, le français, l'italien et l'arabe. Un père, le professeur d'arabe et un

[1] Est-il besoin d'avertir qu'ici encore nous suivons, quelquefois textuellement, les notes qui nous ont été communiquées à Ghazir, nous contentant de les fondre ensemble et de les abréger ?

théologien surveillent cette lecture, et ne laissent échapper aucune faute. On s'efforce de former les élèves à une prononciation exacte et à une lecture intelligente, et de les habituer à parler avec aisance en présence d'une assemblée. J'ai assisté à une solennité du collége où on a lu des morceaux en français, en italien, en latin, en grec, en hébreu, en arabe, en chaldéen, en syriaque, en arménien, en turc; je ne suis pas sûr de ne pas oublier quelque langue. Mais ce qui m'a le plus frappé, ce n'est pas cette variété de connaissances, c'est l'union cordiale et la parfaite harmonie qui règne entre ces jeunes gens appartenant à tant de nationalités et de rites différents, c'est l'esprit de famille qui les anime. Je ne voudrais pas me laisser entraîner à parler trop longuement de ce cher collége, mais je ne puis me dispenser de dire quelques mots du site admirable dans lequel il est placé : il était difficile de trouver mieux. La première condition qu'on devait avoir en vue, c'est la salubrité du climat. Or Ghazir se trouve situé sous une des zones les plus heureuses. Mollement assis, à une heure de la mer, sur une deuxième colline du Liban, tout à la fois douce et pittoresque, il est assez élevé pour ne point ressentir les chaleurs étouffantes de la côte, assez bas pour n'avoir rien à redouter des froids rigoureux qui en hiver sévissent plus haut à deux heures de distance. Aussi l'air y est excessivement pur; de plus une eau limpide et fraîche s'y trouve en si grande abondance qu'elle fournit largement non-seulement aux besoins du collége, mais encore à ses agréments.

A l'avantage déjà si précieux d'un climat tempéré, qui laisse aux facultés intellectuelles toute leur liberté d'action, vient s'en ajouter un autre; c'est la proximité de Beyrouth, qui n'est qu'à quatre ou cinq heures du collége. Que dirai-je de la beauté du spectacle que l'on a sous les yeux? Au nord est une petite chaîne perpendiculaire à la grande chaîne du Liban, et au pied de laquelle coule, de l'orient à l'occident, un torrent rapide qui roule avec bruit ses eaux, tantôt claires, tantôt écumantes, à travers une série non interrompue de cascades et d'énormes quartiers de rochers. Le

collége domine, comme un vieux castel du moyen âge, ce torrent alpestre qui sépare le Kesroan, dont Ghazir est la capitale, de la province voisine. A l'est se dresse comme un géant le Jabal Gharib, ou, *montagne étrange*, qui semble toucher le ciel. Au commencement d'avril, tandis qu'à Ghazir un doux soleil réveille dans les plantes et dans les arbres la séve endormie, on voit son front encore couronné de neige, et pourtant deux heures suffiraient pour gravir jusqu'à son sommet. Dans la direction du nord au sud, on peut suivre, dans toute sa longueur, la chaîne des villages perdus au fond des vallées, ou perchés, comme des nids d'aigles, sur des hauteurs qui paraissent inaccessibles; plus loin Beyrouth s'avance dans la mer sur une langue de terre qui ressemble à une île verdoyante. Sans sortir de la cour de récréation, on peut voir et compter tous les paquebots ou les bâtiments de guerre qui stationnent dans le port. Enfin, au couchant, l'horizon est borné, aussi loin que la vue peut s'étendre, par la mer de Phénicie aux eaux si bleues et si tranquilles. Les paquebots, avec leurs longues colonnes de fumée, ou les bâtiments à voiles, qui s'avancent avec tant de grâce et de majesté, apportent une continuelle variété à la beauté du paysage. Mais si Ghazir est pittoresque, il a aussi ses gloires historiques. C'est la patrie du grand Béchir, de ce fameux prince qui a régné pendant cinquante ans sur toute la montagne, et qui a laissé dans le Liban un nom aussi grand que Napoléon en Europe. De plus, Ghazir est la résidence de l'illustre famille Habeiche, qui a donné un grand patriarche, et à laquelle il doit d'être aujourd'hui tout maronite. Il n'y a pas encore deux siècles, Ghazir était habité presque exclusivement par les musulmans, et le quartier de la mosquée s'appelle encore aujourd'hui le Gema (la Mosquée) ; toutefois il serait difficile de trouver, non pas un pan de mur, mais une seule pierre qui eût appartenu au temple de Mahomet. L'islamisme a entièrement disparu devant la vaillante épée des Habeiche.

Qu'on me pardonne ces détails, ils contribueront, je l'espère, à faire connaître un établissement appelé à exercer la plus heu-

reuse influence sur tout l'Orient. Un des grands obstacles qui en arrêtent le développement est le défaut de ressources. Dans ce pays on a peine à comprendre qu'un élève destiné à l'état ecclésiastique doive payer sa pension. Il est de toute nécessité que des bourses, en grand nombre, y soient fondées. Le collége de Mongré près de Lyon, et celui de la Providence à Amiens, ont déjà donné l'exemple de ces utiles fondations; d'autres colléges, nous en avons l'espérance, ne tarderont pas à en faire autant. Quel plus noble emploi pourraient faire de leur superflu des enfants, des jeunes gens assez heureux pour recevoir une éducation chrétienne, que de procurer le même bonheur à ceux qui sont, par leur naissance, moins bien partagés? Mais ici, c'est plus encore. En formant des prêtres pieux et instruits, ils travailleront au salut de plusieurs nations, et contribueront de la manière la plus efficace à la régénération de l'Orient.

Ces réflexions s'appliquent aux Xavériens, aux Mariamettes, aux admirables sœurs de la plaine de Baalbeck. Il y a en France, grâce à Dieu, un très-grand nombre de pensionnats dirigés par des religieuses. Pourquoi chacune de ces maisons n'adopterait-elle pas une école en Orient? Avec la modique somme de cent ou deux cents francs, elles auraient la consolation d'entretenir une maîtresse qui ferait fleurir la foi et la piété dans un village entier.

Avais-je tort de dire que l'œuvre des Écoles d'Orient avait organisé une véritable croisade, pacifique et féconde? Plus cette idée sera comprise, plus les résultats seront consolants.

On le voit, c'est à bien des titres que cette œuvre se recommande au zèle des catholiques; mais les catholiques français doivent s'y intéresser encore davantage. Il est impossible de parcourir le Liban sans reconnaître l'attachement profond et sincère que les populations catholiques de ces contrées ont voué à la France. L'établissement d'écoles placées sous la direction de religieux français, de religieuses françaises, contribue singulièrement à développer ces sentiments. Autrefois, dans toutes les villes du littoral, l'usage de la langue italienne était extrêmement répandu.

Aujourd'hui c'est le français qui domine. Dans quelques années, à Beyrouth, à Alexandrie, une grande partie de la population parlera français. Quel encouragement pour une nation, que cet empressement des peuples à adopter sa langue, et quels devoirs lui imposent de telles sympathies !

Telles sont les observations que j'ai recueillies, les réflexions que j'ai faites pendant ces trois mois de séjour en Orient. D'autres, sans doute, rapporteront de ce beau voyage des souvenirs plus pittoresques ou plus érudits. Pour moi, je n'ai prétendu intéresser, dans ces pages, ni l'imagination, ni la curiosité du lecteur, et je me suis adressé tout simplement au zèle catholique, dont on est sûr d'être compris toutes les fois qu'on lui montre des âmes à sauver et des sacrifices à faire.

J. Gagarin.

LES

COMMENCEMENTS DU PROTESTANTISME

EN FRANCE

PÉRIODE MELDOISE (1520-26)

PREMIÈRE PARTIE

Sous le nom de *Période Meldoise*, nous présentons un ensemble de faits qui embrasse les cinq premières années du protestantisme en France, et se rattache au mouvement de réforme religieuse parti de Meaux. Ce mouvement est à la fois populaire et savant. Populaire, il tend à l'hérésie formelle et rebelle, et il accroît les plus graves dangers de la France. Savant, il a la prétention de se contenir dans les termes de l'orthodoxie et de la soumission; mais il n'en est que plus envahissant, à raison du crédit dont il jouit auprès des humanistes abusés et de la cour, qui couvre les novateurs du généreux patronage qu'elle accorde aux lettres renaissantes.

Nous établirons cette double vérité : premièrement, que, dès le principe, la révolution religieuse fit alliance avec toutes les révolutions modernes ; secondement, qu'elle dut se livrer à des violences intolérables, pour tourner contre elle les premiers personnages de l'État, d'abord trop prévenus en sa faveur.

I

Au commencement du seizième siècle, la ville, et ce qu'on appelait le vieux marché de Meaux, renfermaient, dit un très-ancien historien du protestantisme, une population d'ouvriers, généralement cardeurs de laine et *drapiers drapants*, c'est-à-dire fabriquant du drap qu'ils vendaient[1]. La paix et le travail régnaient dans ces ateliers et dans les campagnes voisines ; mais ce repos pouvait être interrompu par un terrible réveil. Un siècle et demi auparavant, on en avait eu la preuve. Il y a des rapports frappants entre l'espèce de *guerre sociale* qui éclata pendant la captivité du roi Jean II, après la bataille de Poitiers, et la révolution religieuse qui menaça la France pendant la captivité du prisonnier de Pavie. On nous permettra de rappeler ce précédent ; ce sera montrer à la fois la position très-importante de Meaux et le caractère de ses habitants ; 1356 nous expliquera 1526.

A la première de ces deux époques, Meaux avait été pris pour centre du mouvement le plus subversif qu'eût encore vu la France catholique, celui dont Étienne Marcel fut le héros. Froissart[2] décrit avec les vives couleurs de son style le suprême effort de la révolte, dans cette place fortifiée par la Marne. Là s'étaient réfugiées, comme en un dernier asile où elles étaient traquées de toutes parts, trois cents dames nobles, parmi lesquelles on comptait des princesses du plus haut rang. Neuf mille paysans les assiégeaient avec une rage déterminée à surmonter tout obstacle et à se porter aux plus honteuses et aux plus

[1] Florimond de Ræmond, conseiller au parlement de Bordeaux, *Histoire de la naissance, du progrès et de la décadence de l'hérésie au commencement de ce siècle*, in-4°, p. 846. Nous avons suivi l'édition de 1623, complétée dans un deuxième volume, par un continuateur, François de Ræmond, qui ajouta surtout ce qui concerne le schisme d'Angleterre au l. VI.

[2] Collection Buchon, t. III, p. 292-300.

cruelles extrémités. Quelques gentilshommes, il est vrai, étaient parvenus à se jeter dans la place, et pouvaient lutter, couverts de leur armure, contre ces troupes d'hommes indisciplinés, mal armés et demi-nus ; mais la terreur qu'ils répandaient n'empêcha pas les artisans de se joindre aux insurgés, et à leur tête, le maire lui-même, qui correspondait avec la capitale [1]. « Et toujours leur croissaient gens de plusieurs chemins qui se raccordaient à Meaux. » Cependant les chevaliers l'emportèrent sur « ces vilains noirs, petits et mal armés. Si les abattaient à grands monceaux et les faisaient saillir en la rivière de Marne. Et ils boutèrent le feu en la désordonnée ville de Meaux et l'ardirent toute, et tous les vilains qu'ils purent dedans enclore [2]. »

De tels faits parlent assez haut. Les troubles religieux qui éclatèrent à Meaux dans les premières années de la Réforme durent donc causer aussi de graves inquiétudes pour l'ordre public. C'était la capitale de la Brie, annexe de la Champagne, et une autre jacquerie non moins effrayante que celle du quatorzième siècle, celle des paysans *luthériens* (et non pas anabaptistes) des bords du Rhin, allait prendre ces mêmes provinces pour points de mire de son invasion en Lorraine et de sa propagation rapide sur nos frontières. Là ces *rustauds* espéraient trouver des frères en religion.

Autre souvenir qui jettera une nouvelle lumière sur les événements de Meaux. Charles le Téméraire, quand il dicta le traité de Péronne, attacha un grand prix à la cession de la Champagne et de la Brie en faveur du jeune frère de Louis XI, parce qu'il savait que ces deux provinces menaient de la Bourgogne et d'une autre province qu'il convoitait, la Lorraine, jusque près de Paris, et que Meaux pouvait ouvrir ou intercepter, du côté de l'est, les communications de cette ville immense. Or, au seizième siècle, Meaux était toujours en rapport avec la capitale par les produits de toutes sortes, et en particulier par la

[1] *Histoire de l'église de Meaux,* par D. Toussaint du Plessis, in-4°, 1731.
[2] Froissart, ibid., 301-303.

quantité de vivres qu'elle confiait au cours de la Marne. « Grand marché des grains et centre agricole, comme elle l'est aujourd'hui, elle fut de plus, au moyen âge, la fabrique capitale des laines qui habillaient les provinces voisines [1]. » D'après un écrivain calviniste, M. G. de Félice [2], Meaux eut, sur l'établissement de la Réforme dans notre pays, une influence « si grande, que c'était en France une locution proverbiale, dans la première moitié du seizième siècle, de désigner tous les adversaires de Rome sous le nom d'hérétiques de Meaux. » Florimond de Ræmond nous dit en effet dans son style passionné : « Pour marque perpétuelle de son infamie, toujours depuis ce mot fut tiré en proverbe : *Luthérien de Meaux* [3]. »

On comprend quels alliés nombreux et puissants auraient pu trouver dans ces ouvriers les paysans du Rhin, dont les épouvantables excès commençaient déjà en 1521.

Mais qui avait introduit dans le diocèse de Meaux les innovations religieuses ? Son évêque même, plus à plaindre cependant qu'à condamner ; car il n'admit jamais lui-même la doctrine, ni surtout la révolte de Luther, quoi que prétendent les écrivains protestants ; et l'on ne peut dire sous aucun rapport qu'il soit *tombé* [4] en désavouant des novateurs qui surprirent d'abord sa confiance, mais ne lui firent jamais perdre sa foi. Son zèle, d'autant plus dangereux qu'il fut plus abusé, étendit son influence bien au delà des limites de son diocèse, et nous devons faire connaître les antécédents qui le préparaient à ce rôle.

Guillaume Briçonnet appartenait à une famille nombreuse de

[1] Michelet, *Histoire de France, Réforme*, t. VIII, p. 162-63.

[2] *Histoire des protestants en France*, p. 25, in-8°, 1851, 2e édition. Il est fâcheux que l'auteur n'indique pas ses sources, même celles des citations qu'il fait entre guillemets, d'autant plus que nous avons lieu de les croire souvent inexactes. Nous ignorons, par exemple, où il a pris qu'Énéas Sylvius (Pie II) avait combattu le célibat ecclésiastique.

[3] Liv. VII, c. XLIII, n° 1.

[4] M. Merle d'Aubigné. — *Histoire de la Réformation au seizième siècle*, t. III, p. 546.

personnages considérables dans l'État et dans l'Église[1]. Son père, principal ministre de Charles VIII, étant devenu veuf, avait reçu les ordres, puis la pourpre romaine. Deux fils qu'il avait eus dans le siècle devinrent évêques, et offrirent le singulier spectacle de deux prélats servant de diacre et de sous-diacre à leur père, quand il officiait pontificalement. Le premier était évêque de Meaux, l'autre réunissait les évêchés de Saint-Malo et de Lodève, abus dont on ne trouve alors que trop d'exemples.

Guillaume, n'étant encore que le comte de Montbrun, se renfermait souvent, pour étudier, au collége de Navarre avec un Flamand de Nieuport, le docteur Josse Clictove, esprit distingué, très-hardi, comme nous le verrons, mais très-zélé pour l'orthodoxie. Le jeune seigneur, initié à la cléricature, puis évêque, alla défendre Louis XII à la cour de Jules II, en 1507, et l'on a encore son discours imprimé à Lyon la même année[2]. François Ier l'employa aussi auprès de Léon X. Son père et son frère avaient joué au concile schismatique de Pise un rôle téméraire, qui fit priver le premier de la pourpre par Jules II, et put encore préparer Guillaume à ses projets de réforme. D'autre part, le cardinal Briçonnet avait donné à ses fils l'exemple de résider, et il avait administré avec beaucoup de zèle et d'édification son diocèse de Saint-Malo. Son successeur, plus édifiant encore, servait tous les jours douze pauvres à table, sans rompre ses jeûnes sévères avant de s'acquitter de ce saint emploi. Guillaume imita ces vertus épiscopales. C'est lui qui commença (1513)

[1] V. Moréri, articles étendus sur les Briçonnet; il diffère sur quelques détails du P. Berthier (t. XXVII, p. 529, *Hist. de l'Égl. gall.*), et nous avons suivi de préférence son dictionnaire.

[2] Le P. Lelong (*Biblioth. historique de la France*, t. II, n° 17,424), en donne l'intitulé : *Apud Julium Pontificem et sacrum Cardinalium collegium, pro rege Ludovico XII, oratio habita contra Maximilianum imperatorem, per Guill. Briçonnetum Lodoviensem episcopum*. L'évêque de Meaux l'avait d'abord été de Lodève. — Au tome III de la même bibliothèque, n° 29,855, le P. Lelong indique un autre discours prononcé en circonstances semblables *adversus calumniatorem*, 1508.

la réforme des Bénédictins, en l'introduisant dans l'abbaye de Saint-Germain des Prés, que son père lui avait transmise.

A ce zèle de réformation il joignait une autre qualité dont l'excès ne lui fut pas moins funeste, et qui était aussi une qualité de famille : c'était le goût des sciences et une extrême bienveillance pour ceux qui les cultivaient. Les protestants lui ont attribué des vues luthériennes dans le choix même des professeurs qu'il empruntait à l'université pour leur confier des fonctions importantes. On pourrait dire tout au plus, avec un juge qui est ailleurs peut-être trop sévère : « Ce ne fut pas tant la mauvaise garde que Briçonnet fit de son troupeau qui fut cause que la porte lui fut ouverte (au luthéranisme), comme aucuns ont écrit, mais plutôt la curiosité, louable pourtant, si elle eût été accompagnée d'autant de prudence[1]. » Jacques Lefèvre, d'Étaples, vieux professeur du collége du Cardinal Lemoine, et l'hébraïsant François Vatable, qu'il attira ainsi, étaient, au seul titre de gens de lettres, également patronnés par son frère, auquel ils dédièrent des ouvrages[2].

Le soin de Briçonnet à s'entourer de ces savants était chose fort étrangère à l'hérésie. Sans discuter encore les doutes plus ou moins fondés qu'on a élevés sur la sincérité de la foi du docte Lefèvre, on n'en saurait avoir de semblables sur celle de Vatable, que les protestants ont cependant compté au nombre de *leurs pères*. Il la conserva sans tache au milieu de la réunion de Meaux, qu'il ne tarda pas à quitter ; et si les notes de son cours d'hébreu au Collége Royal ont été plus tard censurées par la Sorbonne, c'est parce qu'elles avaient été recueillies par les mains suspectes de Robert Estienne[3]. L'université de Salamanque, au contraire, les approuva et les fit imprimer. Théodore de Bèze,

[1] De Ræmond, l. VII, c. III, n° 1, p. 845.

[2] Moréri, art. sur les trois *Briçonnet*. — Du Plessis, *Histoire de Meaux*, t. I, p. 326.

[3] *Hist. de l'Égl. gallic.*, t. XVII, p. 533-34. — Moréri, art. *Vatable, Vattebled ou Gastebled.*

dans ses *Icones*, ouvrage composé exprès pour attribuer à la Réforme la gloire des principaux savants de l'époque, est bien loin de placer Vatable dans ce sanctuaire des apostats, tout en y glissant son image. Toutefois, outre Lefèvre, dont il fit son grand vicaire, et Vatable, qu'il pourvut d'un canonicat, Briçonnet appela Gérard Roussel [1], autre docteur, qui devint le trésorier de sa cathédrale. Ce dernier fut plus tard accusé de prédications imprudentes contre l'invocation des saints et d'autres pratiques orthodoxes; il distribua la communion sous les deux espèces; « il s'imaginait dans l'Eucharistie je ne sais quel corps glorieux et spirituel, et non bâti de chair et d'os, » dit Florimond de Ræmond. Enfin, élevé sur le siége épiscopal d'Oléron par l'influence de Marguerite, alors reine de Navarre, il fut regardé par certains catholiques comme le premier évêque qui ait apostasié. Il nous semble cependant n'avoir pas été jusqu'à cet abîme. A la vérité, Sponde et, d'après lui, l'historien de l'Église gallicane, le traitent sévèrement [2]. Mais nous invoquerons en sa faveur le témoignage non suspect de Bèze, qui écrit dans son *Histoire ecclésiastique* [3], que Roussel « ne s'est jamais pleinement adjoint aux églises réformées. » Sponde lui-même dit qu'il mena une vie irréprochable, qu'il prêchait très-souvent, qu'il nourrissait une foule de pauvres, qu'il avait soin d'instruire dans les lettres grand nombre d'enfants, qu'il fit toujours profession de catho-

[1] Rufus, quelquefois *Rufellus.*

[2] Sponde, à l'an 1523, n° 1, et 1549, n° 7. — *Hist. de l'Égl. gallic.*, p. 530-32.— Le continuateur de Baronius insiste en particulier sur Roussel, parce que, comme il le rappelle, la famille de Sponde était du diocèse d'Oléron, où les témérités de cet évêque purent même, contre son gré, servir d'introduction au calvinisme. Florimond de Ræmond, à qui il emprunte la plupart de ces détails, quoique très-défavorable à Roussel, témoigne de sa réputation de bonne vie, de son zèle, de sa charité, p. 850-51. Voyez surtout Joly pour l'apologie de ses actes postérieurs à 1526. Il conclut que Roussel « n'était rien moins que calviniste » contre Bayle, qui avance qu'il « n'était rien moins que papiste. » (Tous deux à l'art. *Navarre*, dictionn., note H, *Remarques critiq.*, p. 565-69.)

[3] *Hist. eccl. des Églises réformées,* au commencement du premier livre.

licisme, qu'il improuvait la doctrine de Luther, de Zwingle et de Calvin, et que c'est lui que ce dernier avait surtout en vue dans son traité *contre les Nicodémites*[1]. Assurément, si ce prétendu Nicodème fût devenu leur disciple secret, les hérétiques auraient fait sonner plus haut cette conquête.

A ce sujet, il est bon d'invoquer ici le témoignage de Bayle[2] contre les premiers écrivains de la Réforme, témoignage qu'on a retourné contre lui-même, et qui est encore applicable aux auteurs protestants de nos jours : « Calvin, Bèze, et plusieurs autres[3] se persuadèrent que plusieurs de ceux qui avaient d'abord favorisé la réformation, soit en tâchant d'adoucir l'esprit des persécuteurs, soit en témoignant un désir extrême de voir cesser les maux de l'Église, étaient autant d'apostats et de traîtres à leur conscience, s'ils demeuraient dans la communion romaine et s'ils changeaient de conduite à l'égard des réformés. Je dis que c'était juger trop vite. Croire que l'Église a besoin de réformation et approuver une certaine manière de la réformer sont deux choses bien différentes. Blâmer la conduite de ceux qui s'opposent à une réformation et désapprouver la conduite de ceux qui réforment, sont deux choses très-compatibles... » Mais un critique de Bayle, remarque dans quelles contradictions il tombe lui-même ; lui qui ne peut souffrir qu'on mette Érasme au rang des traîtres à leur conscience, il y place Roussel, personnage infiniment moins suspect d'hétérodoxie, et par une suite de la même erreur, Lefèvre et la reine de Navarre[4]. Un autre Roussel (Arnaud, frère de Gérard), membre de cette même réunion, ne tarda pas à rétracter ses erreurs[5]. Quant à l'ardent Guillaume Farel, infecté de luthéranisme, il y mêlait quelque chose de la doctrine Zwinglienne qui commençait à se répandre en Suisse, et de là

[1] *Contra Nicodemitas.*
[2] Art. *Castellan*, p. 348 et 49, Note Q.
[3] Henri Estienne, etc., qu'il vient de nommer.
[4] Joly, p. 566-68.
[5] Sponde, à l'an 1523, p. 44, première colonne.

dans le Dauphiné, son pays natal. Briçonnet, mieux informé, renvoya sur-le-champ ce sectaire. Théodore de Bèze et Bayle, qui le copie, supposent à tort que Farel resta à Meaux jusqu'à la prétendue persécution, fait qu'ils antidatent, comme on verra, de deux ans (1525-23). Au reste il est probable, d'après Ancillon et Bayle[1], que l'apostat avait été accueilli sur la recommandation de Lefèvre, à qui il devait déjà une chaire de régent au collége du cardinal Lemoine.

Somme toute, Briçonnet avait été fort mal inspiré dans le choix des savants qu'il appelait à Meaux. Les doctrines dont il avait voulu prévenir l'invasion, s'y glissèrent avec d'autant plus de facilité, que le zélé mais imprudent prélat avait, dès 1518, partagé son diocèse en trente-deux stations de prédicateurs, pour y propager l'instruction jusqu'alors très-négligée[2], distribution d'ailleurs avantageuse, et qui fut respectée par ses successeurs[3]. Il s'efforça, mais souvent en vain, de faire refleurir l'ancienne discipline; il obligea à la résidence ses curés, qui allaient chercher à Paris une vie plus commode; mais le synode qui voulut les y contraindre y échoua. On comprend assez que les novateurs, grâce au prestige dont les entourait la connaissance du grec et de l'hébreu, aient conquis un funeste ascendant sur un clergé et sur un peuple si mal disposés[4].

Nous ne devons pas omettre ici une considération qui éclairera l'histoire de cette période. Bon nombre de ces prédicateurs ne croyaient pas renoncer à l'orthodoxie, en se faisant des opinions de Luther ou de Zwingle un corps de doctrine à leur gré; ce qui s'applique principalement à la France avant l'*Institution chrétienne* de Calvin (1535) et surtout avant la confession d'Augs-

[1] *Vie de Farel* par Ancillon, citée dans le *Dictionnaire*, art. *Farel*.

[2] D'Argentré (Du Plessis), *Collectio judiciorum de novis erroribus*, t. II, initio, Paris, 1724.

[3] Toussaint Du Plessis reproduit dans ses notes cette distribution (t. I, p. 326 et 733-36).

[4] « Avec quelques mots de grec et d'hébreu chatouillaient les oreilles des « auditeurs. » De Ræmond, p. 846.

bourg ou la profession de foi luthérienne (1530). Des esprits qui s'éloignèrent de l'hérésie quand elle se formula, l'accueillirent tant que ses fluctuations permirent de se méprendre sur son vrai caractère. Réformation des abus introduits dans la discipline, des erreurs propagées par l'ignorance populaire, ou encore des pratiques regardées comme nouvelles ou superstitieuses, quel esprit élevé, quelle âme pieuse ne pouvait appeler de tous ses vœux ce progrès réparateur?

Aussi allons-nous voir l'évêque de Meaux et les savants qui jouissent de sa confiance, la plupart abusés les premiers, répandre à leur tour les idées de réforme parmi les principaux personnages de l'État.

II

Outre un grand nombre de lettres écrites par les différents membres de la famille royale, et qui ont été publiées récemment, il existe dans nos bibliothèques une volumineuse correspondance entre Briçonnet et Marguerite de Valois, correspondance que son caractère exclusivement mystique empêchera probablement de jamais voir le jour. M. Merle d'Aubigné[1] et M. Génin[2] en ont donné de rares extraits. Nous avons profité de leurs publications, à la charge de les comparer avec le texte[3], de les compléter et de les rectifier au besoin. Ce document nous permet d'apprécier dans leur étendue vraiment effrayante, ces premiers projets de réforme d'autant plus dangereux que la princesse, comme l'évêque de Meaux, y apportait plus d'indiscrète sincérité.

« Madame, lui écrivait Briçonnet, je supplie Dieu très-humble-

[1] *Hist. de la Réformation au seizième siècle.*

[2] *Lettres de Marguerite d'Angoulême,* premier et deuxième recueils publiés par la Société de l'Histoire de France, 2 in-8°.

[3] Bibliothèque impériale, supplément français, n° 337.

ment qu'il lui plaise, par sa bonté, allumer un feu dans le cœur de Madame[1] et de vous, tellement que vous *trois* puisse yssir (brûler) d'un feu brulant et allumant le surplus du royaume et spécialement l'État, par la froideur duquel tous les autres sont gelés. » Marguerite répond qu'en effet « le temps est froid, le cœur glacé » dans la cour si jeune, si leste et si brillante de son royal frère, et signe elle-même : votre gelée, altérée et affamée fille[2]. « Le bois que vous allumez, reprend l'évêque, est si vert qu'il éteindrait le feu : nous ne conseillons point que vous passiez outre[3]. » Cependant leur entreprise était déjà plus avancée que ne le donneraient à entendre ces paroles de découragement.

Avant ces lettres, la princesse écrivait : « Le roi et Madame ont délibéré de donner à connoître que la *vérité n'est pas hérésie*... Entre tous vos piteux *désirs de réformation, où plus que jamais le roi et Madame sont affectionnés*, ayez-en mémoire[4], » etc. En 1522, Briçonnet envoie à Marguerite des épîtres de saint Paul, « translatées et magnifiquement enluminées, » la priant d'en faire l'offre au roi, « ce qui ne peut, de ses mains, être que très-agréable. » La princesse désire qu'il vienne lui-même offrir son présent ; elle lui parle en même temps de Michel d'Arande, un des prédicateurs de Meaux les plus suspects, qu'elle attacha plus tard à sa personne : « Le désir que maître Michel a de vous aller voir, a été retardé par le commandement de Madame, à qui il a livré quelque chose de la sainte Écriture[5]. »

Ces lettres sont, il est vrai, placées sous le patronage de la vierge Marie, et nous avons constaté avec d'autant plus d'intérêt la répétition de ce nom auguste[6], que la prétendue omission

[1] Louise d'Angoulême ou de Savoie, la reine-mère. La lettre est à la fin de celles de 1521, fol. 218.

[2] 1522, fol. 118-120.

[3] Fin de 1522.

[4] Fol. 46.

[5] Fol. 218, verso et suivants.

[6] *Jesus-Maria*, fol. 7 verso, 8 verso, 10, 19 verso, 41, etc., etc. — Nous trouvons seulement une fois le nom isolé de *Jésus*. Est-ce une raison suffi-

du souvenir de la sainte Vierge dans les œuvres de Marguerite a été un des motifs allégués par les protestants pour compter cette princesse au nombre de leurs personnages célèbres.

On ne saurait voir non plus dans les passages de cette correspondance qu'ils ont le plus soigneusement choisis et le plus subtilement commentés, autre chose qu'un vague désir de réformes, sentiment très-louable assurément, mais qui, vu les circonstances, n'était pas sans danger.

Un puissant motif d'espérance pour les novateurs de Meaux, c'était l'union singulièrement étroite des trois personnes royales. Gagner une de ces âmes était faire un grand pas vers la conquête des autres. C'est ce qu'on voit surtout dans la partie des lettres et des épîtres en vers que M. A. Champollion a réunies sous ce titre : *Captivité de François* Ier [1]. Louise de Savoie, cette femme que l'histoire politique représente comme une reine avide, ambitieuse, passionnée dans ses inclinations comme dans ses vengeances, y paraît sous un jour moins remarqué et plus favorable; c'est la mère la plus tendre et la plus dévouée, et, on le dirait, la plus sincèrement chérie. On pourrait ne pas s'en rapporter absolument à cette belle protestation, qu'elle faisait plus tard au roi captif en Espagne : « Reposez-vous sur la foi et sur l'amour d'une mère [2], » ni même à ce joli mot qui ne peut guère sortir que d'un cœur maternel : « Je cuide sentir en moi que vous souffrez [3]. » Mais ses enfants s'accordent constamment à reconnaître en elle le même attachement pour eux qu'ils avaient l'un pour l'autre. Marguerite écrivait à son frère dans un langage poétique dont ils aimaient, tous trois, à revêtir leurs sentiments, et qu'il ne faut pas juger avec la sévérité du goût littéraire, que le retour du roi suffirait seul

sante pour dire avec les protestants que Marguerite invoquait le divin médiateur à l'exclusion des saints?

[1] Un in-4° dans la collection des *Documents relatifs à l'Hist. de France*, p. 323.

[2] Ibid., p. 233.

[3] Ibid., p. 101.

« Pour recouvrer santé tant estimée
A la mère d'un fils tant aimé[1]. »

François Ier n'ignorait pas la vive affection de sa mère, et il exprimait en même temps sa piété filiale :

« Trop fort doutant que l'amour d'une mère,
Ne peut souffrir cette douleur amère,
Par déplaisir causé de ma prison[2]... »

La conformité de leurs goûts et même l'unité constante de leurs vues les rapprochait autant que cette affection mutuelle. Aussi la reine commençait ainsi un rondeau adressé à son fils :

« Ce n'est qu'un cœur, un vouloir, un penser,
De vous à moi, en amour sans cesser[3]. »

Un témoignage étranger atteste cette union du fils et de la mère. L'amiral Brion-Chabot écrit à Louise de Savoie : « Encore que vous soyez en France et le roi en Espagne, vos opinions sont semblables[4]. » On s'expliquera ainsi les termes qu'emploient les deux princesses écrivant au monarque « leur joie de ses bonnes nouvelles, » qui sont, disent-elles, « la meilleure viande dont nous puissions vivre..., pour ce que Dieu nous a fait la grâce que notre *Trinité* a toujours été unie[5]. » François Ier renchérit sur cette expression où il se complaît. »

« L'esprit vivant en un corps triformé[6]. »

Ces détails deviendront précieux pour l'histoire de la Réforme dans notre pays. C'est d'ailleurs la loi générale que les hérésies s'introduisent par les femmes, surtout dans les cours des princes.

[1] *Captivité de François Ier*, dans la collection des *Documents relatifs à l'Hist. de France*, p. 101.
[2] Ibid., p. 124.
[3] Ibid., p. 109.
[4] Ibid., p. 263.
[5] Ibid., p. 142.
[6] Ibid., p. 337.

Saint Jérôme fait cette observation à propos des erreurs de Pélage et de Célestius; et Florimond de Ræmond rappelle d'autres exemples et d'autres témoignages des saints Pères. Il remonte jusqu'au premier succès du serpent tentateur. Le démon sait bien, à la suite d'une si longue expérience, « que souvent l'homme est imprenable par tout autre moyen que celui de la femme. » A la vérité, pour être juste, il faut ajouter que dans l'histoire de notre religion même, il n'est pas rare de voir la grâce divine commencer la conversion d'un peuple par celle d'une femme. Combien de princesses ont marché sur les traces de la mère de Constantin? Ce n'est pas dans la patrie de Clovis qu'il est permis de l'oublier. Il ne suffit pas toujours à l'homme infidèle d'être convaincu des vérités de la foi, s'il n'est gagné par la femme fidèle; et au contraire il peut être entraîné à des erreurs coupables sans que son intelligence soit plus séduite que ne le fut celle d'Adam : *Adam non est seductus* [1].

L'erreur suivit donc cette voie sûre pour s'introduire à la cour de France. La dame de Pisseleu, la dame de Cani et sa sœur la demoiselle de Pisseleu, depuis la trop célèbre duchesse d'Étampes, toutes dames d'honneur de Marguerite, furent gagnées les premières et en gagnèrent d'autres [2]. Les relations de cette dernière demoiselle avec le roi avaient même commencé avant la captivité de ce prince, et il lui adressa d'Espagne une longue épître poétique [3] sur la campagne de Pavie, où il lui faisait part, en ces vers si bien sentis, de ses infortunes :

« Vaincu, je fus et rendu prisonnier,
Parmi le camp en tous lieux fus mené,
Pour me montrer çà et là pourmené [4]. »

On ne lit pas les vers passionnés adressés à cette future pro-

[1] I Tim., II, 14.
[2] Florimond de Ræmond, l. VII, c. III, p. 3.
[3] *Captivité de François Ier*, p. 114-128.
[4] Ibid., p. 124.

tectrice des protestants sans songer à ce qu'elle fit en leur faveur. Pour savoir ce que peut une maîtresse de roi, il suffit de se rappeler l'influence qu'exerça sur les destinées religieuses d'un royaume voisin une jeune Anglaise qui brillait alors à la cour de France. Agée de quatorze ans en 1521, Anne de Boleyn, *dame d'honneur de Marguerite*, puisa sans doute parmi ces premières dames réformées la licence en matière de religion qu'elle devait joindre au libertinage de ses mœurs. S'il faut croire Florimond de Ræmond, la sœur du roi elle-même, « bonne, mais trop facile, recevait les livrets des luthériens par les mains de ses dames. » Ainsi l'évêque de Meaux et ses conseillers préparèrent, sans le vouloir, la propagation de la Réforme au delà même de nos frontières.

III

Il fallait que François Ier fût doué d'un sens admirable en matière de religion et de politique pour ne pas céder plus qu'il ne fit à ces séductions et à d'autres peut-être plus dangereuses encore. Ces piéges plus cachés, il les trouvait jusque dans son goût pour les lettres et pour la société de ceux qui les cultivaient.

Il ne favorisait pas seulement les hommes de lettres, il les aimait; il les aimait avec constance, avec désintéressement, et vivait avec eux. Si la tradition répandue sur la mort de Léonard de Vinci expirant dans ses bras a été reléguée par la critique du domaine de la science dans celui de l'art et des créations légendaires, justifiée du moins par la vraisemblance, elle exprime les goûts élevés d'un prince qui ne se contentait pas de couvrir d'or le tableau de la *Joconde*, mais qui s'affectionnait à son auteur.

Or une partie des gens de lettres qu'il chérissait inclinait aux nouveautés religieuses. Par quelles causes et jusqu'à quel point? Nous allons le dire, car, sans aborder ces questions, nous ne pourrions apprécier l'influence des réformateurs de Meaux.

Une étude nouvelle contribuait surtout à la restauration simultanée des lettres et des sciences : c'était l'étude des langues sacrées, trop négligées dans les écoles de théologie. L'explication des livres saints dans les textes grecs ou hébreux ouvrait comme une mer inexplorée qui invitait une curiosité téméraire à braver sans guide des écueils cachés. Luther succomba à cette tentation. S'il faut en croire des éloges au moins exagérés, ce novateur aurait « créé l'explication directe du texte biblique, indépendamment des formules et des traditions symboliques et scolastiques [1]. » Luther ne créa rien. Avant lui, même dans la décadence de la scolastique, on étudiait le texte sacré, au moins dans le latin de la Vulgate ; seulement on respectait le sens reçu dans l'Église et les interprétations des docteurs autorisés ; précautions qui, loin d'arrêter la marche du critique, la dirigent et l'assurent.

A en croire les hérétiques, il ne s'agissait là que d'une levée de boucliers contre les arguties d'une scolastique vide et barbare, et leur cri général : *Recedat syllogismus!* ne trouva que trop d'écho parmi des catholiques qui n'en voyaient pas la portée. La méthode sûre de l'école et l'arme irrésistible du syllogisme, redoutés des protestants, expliquent cette antipathie, commune d'ailleurs à tous les ennemis de la foi.

C'était précisément l'étude des trois langues sacrées qui souriait le plus à François I[er]. Dès son enfance, son attention s'était éveillée sur l'importance des langues latine, grecque et hébraïque, comme fondement de toute grande littérature. Ce n'est pas qu'il eût appris le grec ni l'hébreu. Il n'avait pas même fait beaucoup de latin au collége de Navarre, dont il avait suivi les cours et gardé l'esprit comme Briçonnet.

D'ailleurs, il y avait, comme nous l'avons vu, absolue conformité de goûts et d'idées entre lui et Marguerite. Or cette sœur chérie lisait Sophocle dans l'original, comme elle lisait Érasme

[1] M. Henri Martin, *Hist. de France*, t. VII, p. 515, 1856, répète ce qu'il avait dit, t. IV, p. 94, 1844.

dans son beau latin[1]. Elle avait même appris l'hébreu sous un Juif converti, Paradis, surnommé le Canosse, à qui elle fit donner plus tard la chaire d'hébreu au Collége Royal; et, dans la dernière lettre que lui adressa l'évêque de Meaux, on ne voit que mots hébreux accompagnés de calculs sur la chronologie hébraïque[2]. François Ier, avant sa quinzième année, agréait la dédicace de la première grammaire hébraïque qu'on ait vue en France, et que lui offrait Tissot. Le roi partageait donc les inclinations des humanistes, leurs antipathies, leur hardiesse. Il ne distinguait pas mieux que beaucoup de ses contemporains les progrès de la renaissance de certaines prétendues réformes de l'hérésie. Et pourquoi? C'est que l'hérésie nouvelle ne se déclarait même en Allemagne que peu à peu, elle ne se formulait que par degrés. Elle put donc lui paraître d'abord une liberté de penser heureuse et digne des esprits qui comprenaient les besoins de leur temps.

On conçoit dès lors comment le roi se prononçait souvent avec tant de vivacité contre les théologiens qui outraient la défense d'une bonne cause, et comment ensuite il recourait à eux comme aux soutiens nécessaires de l'ancien dogme.

Parmi les savants qui inclinaient à des réformes dangereuses, nous distinguons Jacques Lefèvre, grand vicaire de Briçonnet. Quoique sa hardiesse touchât parfois à la témérité, nous espérons montrer que, s'il tomba dans quelques erreurs, il ne fut jamais hérétique. Il nous fournira l'occasion de jeter un coup d'œil sur un groupe intéressant d'esprits plus ou moins novateurs.

Lefèvre était d'Étaples, petit port du Boulonnais. Nous n'acceptons pas sur la date précise de sa naissance un récit qui a tout l'air d'une fable, et qui, sans preuve ni vraisemblance, lui donne

[1] Voir l'art. de Bayle; l'introduction de M. Génin au premier recueil des lettres de Marg. d'Angoulême, p. 46.

[2] Manuscrit du supplément français, n° 337, p. 394 verso et suiv.

cent un ans à l'époque de sa mort (1536)[1]. Bornons-nous à dire qu'au temps dont nous nous occupons, il était déjà au moins sexagénaire. C'était, suivant l'expression singulière de Bayle, « un petit bout d'homme de fort basse naissance, mais un bon esprit, soutenu de beaucoup d'érudition. » Le premier mot traduit sans doute l'*homuncio* de Bèze[2].

Mais ce dernier se trompe, s'il veut dire un homme de rien pour la fortune. Lefèvre sacrifia un riche patrimoine, et ensuite des dignités et des bénéfices considérables au goût de la science[3]. Si Florimond de Ræmond l'appelle un pauvre enfant sans aveu[4], c'est sur des bruits de bâtardise peut-être semés par ses ennemis. Il me paraît, dit l'abbé Joly[5] « que le patrimoine et la bâtardise sont deux choses qui ne se trouvent point dans un même sujet, surtout dans un homme qui, selon Bayle, était de fort basse naissance. »

Il étudia à Rome sous Argyropulo et Hermolaus Barbarus[6], deux de ces Grecs émigrés qui firent connaître l'antiquité grecque à l'Occident. Puis, à l'exemple des anciens philosophes, il alla, dit Champier[7], comme à la recherche « des bonnes lettres, et des hommes savants et consommés dans les littératures grecque, latine, hébraïque et chaldaïque. Ainsi devint-il lui-même l'homme de lettres le plus consommé en toute connaissance possible. »

[1] Bayle, art. *Fevre*, notes A-C; les *Remarques critiques* sur son dictionnaire, p. 354.

[2] *Icones*.

[3] *Ad hoc unum natus videtur ut palestræ litterariæ consulat, quod ut liberius fiat, non modo patrimonium, quod non contemnendum Stapulis* (à Étaples) *habebat, sed et dignitates et officia et beneficia, honorifica et opulenta abjecit* (Trithème, *de Scriptor. eccles.*, cité par l'abbé Leclerc sur Bayle, *Remarq. critiq.*, t. II, p. 995, col. 2).

[4] Liv. VII, c. III, n° 1.

[5] *Remarq. critiq.*, p. 548-49.

[6] Lettre de Rhenanus à Reuchlin (dans les *Remarq. critiq.* sur le dictionnaire de Bayle, p. 357.)

[7] *Instar Pythagoræ atque Platonis aliorumque insignium philosophorum ut bonas litteras ad tuos adveheres.* (Lettre de Champier, Lyon, 1507, citée *Ibid.*)

Après avoir parcouru la plupart des pays de l'Europe et une partie de l'Asie et de l'Afrique [1], Lefèvre, professeur de philosophie depuis 1493, réunit autour de sa chaire pendant une longue suite d'années, une foule d'écoliers de toutes les nations, et compta parmi ses élèves Briçonnet et Guillaume Farel. Il commença, suivant Bèze, par réformer la logique péripatéticienne et les sciences mathématiques dans l'université [2], et travailla sur les ouvrages philosophiques des Grecs [3]. L'admiration du seizième siècle pour ce savant éclate dans l'éloge que fait de lui Angelo Spera : « Jacques Lefèvre d'Étaples ne le cédait à aucun savant de son siècle dans la philosophie. Il était comme l'unique gloire de toute la Gaule Belgique, et avait reçu de la Providence une très-haute mission pour la réforme des lettres. Ce fut le premier en France, comme Cicéron dans l'ancienne Rome, à joindre l'éloquence à une philosophie encore rude et barbare. Il réunissait la sublimité dans l'élocution, la gravité dans les pensées, le génie dans l'invention, et dans la composition, l'attention et le soin [4]. »

Tel était le conseiller plutôt encore que l'instrument des réformes de Briçonnet. Une question bien défigurée par les protes-

[1] *Illum virum omnium litteratorum in omni scibili perfectissimum, qui causa discendi totam Europam et Asiam transfretavit et partem Africæ etiam transcurrit.* (Chasseneux, *Catal. glor. mundi*, ibid.)

[2] *Icones.*— Moréri, art. Le Fevre.

[3] Parmi les premiers de ses très-nombreux écrits, on a : *In sex metaphysicorum libros Aristotelis introductio*, livre composé dès 1490, et une édition de la Dialectique de George de Trébisonde, 1508.

[4] *De dignitate professorum grammaticæ.* « *Jacobus Faber Stapulensis nemini suo sæculo in philosophia secundus, quin imo totius Belgicæ Galiæ unicum decus, divino quodam summo munere, in rei litterariæ remedium datus, primus apud Gallos ut olim Cicero apud Romanos, philosophiam adhuc rudem atque impolitam cum eloquentia junxit, in dicendo sublimis, in sententiis gravis, in inventione exquisitus, in compositione attentus et curiosus.* » Après cet éloge, on peut produire ces louanges plus intéressées de Bèze (*Icones*) : *Quis homunculi unius opera barbariem nobilissimæ totius orbis academiæ jam tot annos secure incubantem detrudi posse existi–*

tants, est celle que souleva le livre des trois Madeleines publié par Lefèvre en 1516 et réimprimé en 1518. D'après d'Argentré, il avançait . « que l'Église errait en célébrant la fête d'une seule Madeleine[1]. »

La Sorbonne n'eut garde de condamner l'opinion qui distinguait trois Madeleines et qui s'appuyait sur l'autorité de plusieurs Pères grecs. Toutefois l'opinion opposée avait été préférée jusqu'alors et règne encore dans l'Église latine[2]. Lefèvre lui-même avouait qu'il attaquait une croyance commune[3]. Puisqu'il se croyait permis de choquer les idées reçues, pourquoi du moins ne pas modérer son langage? Pourquoi y porter ce caractère ardent, dont Érasme se plaignait à juste titre dans une discussion qu'il eut plus tard avec lui? Rien de plus naturel que la vive opposition de la Sorbonne. Ce qui rendait la thèse moins imprudente ou moins coupable, c'est qu'elle avait précédé la révolte de Luther. Mais cet événement imposait à l'université de nouveaux devoirs, et elle défendit d'*affirmer la triplicité des Madeleines*[4] c'est-à-dire de poser en fait le contraire de la croyance commune. Son arrêt, « rendu, dit d'Argentré, eu égard aux circonstances et aux conjonctures difficiles, » ne résolvait la question que dans les termes précis où elle était posée[5].

Bien plus, l'un des plus solides champions de la foi, le docteur Clictove, auteur de l'Anti-Lutherus, se porta défenseur de l'opi-

masset? Pro sophistica veram Peripateticorum logicen et quatuor mathematicarum disciplinarum studia in Academia parisiensi restituit. »

[1] D'Argentré, t. II, *init.* « *Errare Ecclesiam, quæ unius tantum Magdalenæ festum celebrabat.* » Il ne faut pas cependant oublier que le collecteur des jugements de la Sorbonne est lui-même sorbonniste.

[2] *Monuments inédits sur l'apostolat de Marie-Magdeleine en Provence*, par l'auteur de la dernière *Vie de M. Olier* (M. l'abbé Faillon, sulpicien), introd

[3] Voir les *Remarq. critiq.* sur Bayle (1752), p. 352-53, qui reproduisent celles de 1734, n° 31, 32, p. 999.

[4] « *Ne quispiam præsumeret asserere tres esse Magdalenas,* » d'Argentré, édit. 1524.

[5] « *Habita ratione circumstantiarum hujus temporis et quæstionis quæ definienda erat.* »

nion condamnée, et il osa faire une troisième édition de l'ouvrage de Lefèvre, en y joignant, sous forme de préface, un chaleureux plaidoyer en sa faveur.

Si nous nous sommes plu à faire en quelque sorte revivre cette discussion ensevelie dans l'oubli, mais aussi passionnée alors que pourraient l'être maintenant nos plus vifs débats politiques, c'est que l'histoire écrite au point de vue protestant en a singulièrement altéré le caractère. Il semblerait que tout savant, soulevant une question nouvelle, eût dès lors un penchant pour la nouvelle doctrine, avant même qu'elle ne se fût répandue, et que d'autre part la Sorbonne jetât feu et flamme comme s'il s'agissait d'hérésie. Il n'en est rien. Même à l'époque où des bruits lointains de révolte commencèrent à exciter une vive appréhension, il régnait une très-grande liberté d'opinions au sein de l'école orthodoxe, et au temps où il semblait périlleux de remuer ce qui n'était quelquefois qu'une pierre insignifiante de l'édifice, l'université de Paris gardait sa belle maxime : *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas.*

Le syndic Béda, il est vrai, montra un zèle excessif dans la chaleur de ce combat théologique, où il rompit plus d'une lance ; et, si sa fougue entraîna un certain nombre de docteurs à vouloir traduire au parlement le livre de Lefèvre, comme suspect d'hérésie, il y a loin de cette mesure à l'intention de *faire brûler l'auteur*. Telle est cependant l'accusation que fait peser sur le syndic, un historien de François Ier, ordinairement partial en ce qui concerne l'Église [1]. Bayle n'est pas moins injuste à l'égard de Béda, « le plus grand clabaudeur et l'esprit le plus mutin et le plus factieux de son temps. » Il ne compte pas parmi les factieux les ennemis de l'Église, qui firent cette réputation au syndic [2].

Deux savants intervinrent en faveur de Lefèvre, Budé et Guillaume Petit, dont le zèle pour la réforme des études ne diminuait

[1] Gaillard, t. VI, p. 395.

[2] Cf. le *Dictionnaire historiq.*, et les *Remarques critiq.* (1752), tous deux dans l'art. *Béda.* Ce dernier ouvrage démontre que Bayle a deux poids

en rien l'attachement à la foi orthodoxe, mais dont la modération même a prêté à des suppositions de complicité avec l'hérésie. Budé venait d'être appelé à la cour; Guillaume Petit, après avoir été confesseur de Louis XII, remplissait le même emploi auprès de François I[er]. Tous deux parlèrent au prince et obtinrent de lui que l'examen du livre de Lefèvre serait confié à une commission de théologiens, choisis par Guillaume Petit. Par suite de cet examen, défense fut intimée au parlement d'inquiéter désormais Lefèvre. Celui-ci fit preuve de modération, et dans deux écrits consécutifs, il s'appliqua à démontrer qu'on pouvait suivre, sur sainte Madeleine, telle opinion que l'on voudrait.

Mais bientôt il s'engagea dans de vastes projets. Novateur souvent heureux, il paraît n'avoir eu pour but que d'inspirer le goût de la critique et des langues savantes. Mais d'un côté, remonter aux textes sacrés, de l'autre vouloir en mettre la traduction aux mains de ceux qui n'entendaient que la langue vulgaire, c'était alors marcher sur des charbons ardents. Il importe cependant de constater que sa foi sortit d'une si périlleuse épreuve, non pas peut-être tout à fait intacte, mais sans la plaie mortelle de l'hérésie. Plusieurs écrivains le donnent pour précurseur à Luther, et tel d'entre eux attache même assez d'importance à lui attribuer cette priorité, afin de rapporter à la France le triste honneur d'avoir été le berceau de la Réforme. Voyons ce qu'il y a de fondé dans cette prétention.

et deux mesures sur Béda et sur Farel, le violent réformateur. Ces *Remarques critiq.* (1752) que nous citerons souvent et qui ont été publiées à Paris et à Dijon, sont de Philippe-Louis Joly. Voir l'éloge de ses immenses recherches et de ses preuves solides dans Quérard (*France littéraire*), Brunet (*Manuel du libraire*), Barbier (*Dictionn. des anonym.*, au mot *Examen des dictionn. histor.*). Feller et Perennès louent aussi l'extrême modestie qui lui faisait cacher son nom et qui nous offre une nouvelle garantie.

IV

M. Soldan commence son *Histoire du Protestantisme en France*, par ces paroles solennelles : « Au temps où Louis XII faisait la guerre au Pape avec l'approbation de ses prélats, et où il prenait avec le César allemand le parti du concile de Pise, enseignait dans l'université de Paris, un vénérable vieillard, Jacques Lefèvre. » Cependant il avoue que jamais ce professeur ne parvint à tirer au clair ses opinions nouvelles ; bien plus que, comme Érasme, il ne se sépara jamais du papisme [1]. M. Ranke, dans son *Histoire de France* [2], élève aussi des doutes sur la priorité de Lefèvre dans la profession de la doctrine protestante. M. Henri Martin ne garde pas la même mesure : « Les idées qui donnèrent naissance à cette révolution (la Réforme) avaient apparu parmi nous avant de faire explosion outre Rhin, et Lefèvre d'Etaples, le plus pieux des savants, le plus chrétien des apôtres de la renaissance, le vénérable Lefèvre, qui enseignait la théologie [3] et les belles lettres à Paris, dès 1493 avait devancé Luther dans la doctrine qui fut l'âme de la réformation, la doctrine du salut gratuit, de la justification par la foi seule. Dès le temps de Louis XII, Lefèvre, le maître bien aimé de la jeunesse lettrée de Paris, annonçait à ses disciples que Dieu renouvellerait le monde, publiait, vers 1512, son commentaire sur les épitres de saint Paul, et déclarait les œuvres nécessaires seulement comme signes de la foi vivante qui justifie [4]. »

M. Merle d'Aubigné, à qui M. Henri Martin emprunte le fond de ces assertions, va jusqu'à s'écrier : « Il faut donc le recon-

[1] *Geschichte des Protantismus in Frankreich*, t. I, c. IV, p. 85.

[2] *Hist. de France principalement pendant les seizième et dix-septième siècles*. Traduct. de J. J. Porchat, 1854, t. I, p. 142, note 1.

[3] Il ne l'enseigna jamais, comme nous verrons.

[4] *Hist. de France*, t. VIII, p. 146.

noître ce n'est ni à la Suisse, ni à l'Allemagne qu'appartient la gloire d'avoir commencé cette œuvre, bien que ces deux contrées se la soient disputée. C'est une vérité que nous tenons à établir, parce qu'elle a été peut-être jusqu'à présent méconnue[1]. »

En face de ces inductions si hardies et d'une portée si étendue, on doit se demander quels sont en réalité les faits, et n'en tirer que les conséquences légitimes.

Richard Simon, dans l'*Histoire critique des commentateurs du Nouveau Testament*, dont Bayle nous donne un extrait, nous rapporte en effet que Lefèvre publia, dès l'an 1512[2], une traduction des épîtres de saint Paul, avec un commentaire, et que, s'il s'éloigna peu de la Vulgate, reproduite en regard de sa version nouvelle, il joignit à son commentaire un *Examen de quelques points concernant le texte*[3], où il osait corriger l'antique interprétation latine. Là, autant qu'on peut s'en remettre à l'*Histoire critique*, dont l'auteur est savant et orthodoxe, mais beaucoup trop enclin aux opinions singulières, Lefèvre fait preuve d'érudition; « il s'écarte, autant qu'il lui est possible, de la barbarie des théologiens de son temps; » mais il a laissé dans son œuvre beaucoup d'endroits faibles pour l'interprétation, la latinité, la connaissance du grec[4]. Sa théologie fut censurée par Béda, en particulier cette proposition sur le chapitre IX de l'épître aux Romains, « que le salut ne dépend pas de la volonté de l'homme, de son pouvoir et de ses œuvres[5]. » D'après Thomassin, cette censure est en quelque sorte celle de la Sorbonne qui l'approuva.

[1] *Hist. de la Réformation,* t. III, p. 492-93.

[2] Art. *Fevre,* note 21. — *Hist. crit.*, c. XXIV (ibid.). Cette date n'est pas certaine. M. Merle d'Aubigné lui-même élève un doute sur l'époque de la première édition, « qui est, je crois, de 1512, » dit-il, en se servant de la seconde (p. 480-86).

[3] *Examinatio nonnullorum circa litteram.*

[4] Richard Simon s'appuie en particulier sur le témoignage d'Érasme; mais ce dernier, tout en conservant les formes de l'urbanité, a eu des démêlés très-vifs avec Lefèvre.

[5] Apud Bed. « *Posse salvari non est in hominis voluntate, potestate aut operibus.* »

En présence de cette condamnation, n'essayons pas, avec quelques défenseurs de Lefèvre, celui, par exemple, que cite l'abbé Joly[1], d'expliquer la sévérité du syndic par l'intérêt ou la rivalité, ni même d'entendre la proposition dans le sens favorable qu'elle pouvait offrir abstraction faite du contexte et des circonstances. Il faut cependant tenir compte de l'aveu de M. Merle d'Aubigné. « Les réponses du docteur de Paris, dit-il (en adjugeant à Lefèvre un titre qu'il ne porta jamais), ses réponses aux éclaircissements qu'on lui demandait sur l'utilité des œuvres dans la justification, n'eussent peut-être pas été entièrement approuvées des autres réformateurs[2]. » Enfin, la Sorbonne elle-même, dans une décision rendue en 1555, met ses ouvrages non parmi les livres hérétiques, mais parmi ceux des catholiques *suspects* de quelque erreur : *Caveant doctores et baccalaurei citare nominatim Fabrum, Erasmum, Cajetanum.* Elle le met en même compagnie en 1562 : *Non producant testimonium Fabri, Erasmi, Cajetani, et aliorum suspectorum.* Qui rangerait ces derniers, surtout le cardinal Cajétan[3], malgré ses singularités, près de Luther, qu'il combattit, sans être secondé par les puissances de la terre ? Qui le séparerait de la vérité catholique, de l'autorité infaillible, qu'il soutint avec tant de zèle ?

Dix autres propositions censurées paraissaient encore, dans l'ouvrage de Lefèvre, attaquer les traditions de l'Église, l'invocation des Saints, les titres d'honneur donnés au Pape, et autoriser l'opinion des Ubiquitaires par rapport à la présence réelle[4]. Voici celle qui regarde cette erreur adoptée par Luther. « C'est la preuve d'une grande foi de reconnaître que le Christ est de corps

[1] *Remarq. critiq.* (1752), p. 356-57.

[2] Voir, t. III, p. 480-86. — Voir *Remarq. critiq.* (1752), p. 353-54.

[3] Voyez Moréri, art. *Thomas de Vio*, etc. Les Dominicains, au contraire, n'ont pas craint de placer plusieurs des traités de Cajétan au commencement ou à la suite de la *Somme* du docteur Angélique. Lyon, 1541, Anvers, 1612, et Rome, 1570.

[4] Voir d'Argentré, *Collectio judicior.*, etc., p. XI.

où il se trouve d'une manière sacramentelle ; mais il y a plus de foi encore à reconnaître qu'il est de corps absolument partout[1]. » D'autres propositions étaient moins dangereuses ; elles auraient pu paraître inopportunes sans doute, mais irréprochables en elles-mêmes, ou du moins explicables en un sens orthodoxe, auprès d'un tribunal sans prévention et sans animosité. Nous ne citerons que celle-ci : « L'Église primitive, qui sanctifia tant de martyrs, ne connut d'autre règle que l'Évangile[2]. » Mais, en somme, on peut répéter avec le P. Lelong que Lefèvre inclinait aux opinions luthériennes[3], en restreignant toutefois cette tendance à certains points. D'autre part, nous n'admettons pas les desseins hérétiques que Bèze lui prête[4], même en supposant avec Bayle[5] qu'il fut dissimulé toute sa vie.

Voyons maintenant si les opinions nouvelles du professeur de philosophie eurent assez de retentissement dès l'an 1512 ou environ, pour qu'on puisse, avec quelque raison, mettre de ce côté du Rhin le berceau du protestantisme. La chronologie même qu'on allègue anéantit cette prétention.

C'est seulement en 1523 que Lefèvre lança dans le public ses premières traductions en langue vulgaire. Tout le Nouveau Testament fut imprimé cette année, mais par parties séparées[6], et c'est seulement en octobre 1524 qu'elles furent réunies dans une édition complète, précédée d'une préface où l'interprète invitait avec ardeur les fidèles à lire la sainte Écriture dans leur idiome

[1] *Magna fides est cognoscere Christum corporaliter esse ubi sacramentaliter est, sed major est cognoscere eum absolute ubique corporaliter esse.*

[2] *Primaria Ecclesia, quæ tot martyres consecravit, nullam regulam præter evangelium novit.* Nous choisissons ces propositions, empruntées indistinctement à d'Argentré par M. Soldan, qui veut montrer le luthéranisme de Lefèvre. *Geschichte des Protestantismus*, etc., p. 93 du t. I.

[3] Ad lutherana dogmata propensus, t. I. p. 553-719 de la *Bibliotheca sacra*, où le P. Lelong donne une liste de ses œuvres variées.

[4] Novi Testamenti Vulgatæ translationis emendationem et purioris religionis instaurationem fortiter aggressus (*Icones*).

[5] Fin de l'art.

[6] Chez Collines, 3 in-8°.

national. Ce fut surtout cette préface qui exaspéra la Sorbonne, et on le comprend[1].

L'auteur des *Remarques critiques* sur le dictionnaire de Bayle (1752)[2], rappelle le grand intervalle de temps qui s'écoula entre la première édition du Commentaire sur saint Paul et les poursuites du Syndic. « Lefèvre ayant publié son Commentaire sur saint Paul en 1512, ni Béda, ni aucun autre théologien ne l'inquiétèrent à ce sujet. On n'attaqua ce livre qu'après que l'hérésie de Luther eut commencé à faire du bruit en France, et même plusieurs années après, comme on va le voir et comme nous devons le noter avec soin. Ce ne fut qu'en 1523 qu'on s'éleva contre lui à cause de son Commentaire sur l'Évangile, imprimé en 1522. » Voici l'argument que nous tirons de ce retard, contre la prétendue priorité de Lefèvre dans la révolution religieuse du seizième siècle. La discussion sur les trois Madeleines éclata dans l'intervalle de la publication des deux ouvrages incriminés (1518-20), et le roi fut, comme on l'a vu, obligé d'interposer son autorité pour défendre au Parlement de procéder contre Lefèvre à la poursuite de la Sorbonne. Or ces vifs débats avaient lieu bien après l'enseignement hétérodoxe qu'on prête au professeur de philosophie en 1512 ; cette question s'agitait au moment même où les prédications de Luther avaient en France un premier retentissement. Comment donc la Sorbonne, si attentive à la moindre apparence d'hérésie et si hostile au professeur, lui eût-elle fait une vive guerre de détail et, pour ainsi dire, d'escarmouches, en négligeant de l'attaquer sur le fond d'une doctrine semblable à celle de Luther? Il faut évidemment que son enseignement n'ait pas présenté le caractère que l'on imagine, et n'ait pas eu sous ce rapport une telle notoriété.

Ce que nous accorderions plutôt à M. G. de Félice, plus mo-

[1] Moréri, art. *Fevre;* d'Argentré, p. xi. Le commentaire entier fut mis à l'index sous Clément VIII.

[2] Joly, p. 184, note A, art. *Béda.* Voir l'extrait de Richard Simon dans l'art. de Bayle.

déré en ce point que ses coreligionnaires, c'est que « les idées de réforme, non-seulement dans le culte et dans la discipline, mais dans le fond des principes, se manifestèrent à la fois dans plusieurs lieux, sans que les hommes qui se placèrent à la tête du mouvement aient pu s'entendre[1]. » En effet, l'erreur sur la justification sans les œuvres, qui caractérise en particulier la doctrine protestante, était concevable à une époque où l'on se mettait à lire dans les textes mêmes et sans commentaires certains passages de saint Paul, dont les épîtres sont quelquefois difficiles à comprendre, au témoignage de saint Pierre. Lefèvre ne sut point éviter cet écueil, et se rapprocha sur quelques points de la doctrine que prêchaient en même temps à l'Allemagne et à la Suisse Luther et Zwingle (1517). Mais il faut laisser à ces deux hérésiarques le triste mérite d'avoir créé le corps de la doctrine protestante, et de l'avoir enseigné les premiers avec un succès trop éclatant.

Enfin les auteurs catholiques s'accordent généralement à reconnaître la simplicité et la piété de Lefèvre autant que sa science. L'abbé Joly en particulier, dans sa réfutation de Bayle, emprunte des détails édifiants au récit d'un ancien ami catholique de Lefèvre, et il oppose ce témoignage à la fable insoutenable du protestant Thomas Hubert sur la mort de ce savant[2]. La correspondance inédite de Briçonnet et de Marguerite témoigne dans le même sens. La princesse et M. Fabri, comme elle appelait Lefèvre, s'adressent des recommandations mutuelles pour rester unis de prières[3]. Enfin Farel, qui ne s'égara pas involontairement comme Marguerite, mais qui devint hérésiarque, rapporte les exemples de piété catholique que lui donnait dans sa jeunesse son ancien professeur[4]. « Jamais, écrivait-il, jamais je

[1] *Hist. des protestants de France*, 1851, t. I, p. 22.

[2] *Remarq. critiq.*, p. 354 et suiv.— Cf. Bayle et ses coreligionnaires, qui adoptent généralement le conte d'Hubert, dont nous reparlerons.

[3] Manuscrit du Supplément français, n° 337, fol. 33 verso et 262.

[4] MM. Merle d'Aubigné (t. III, p. 475) et Soldan (p. 86) s'étendent sur ces relations.

n'ai vu de chanteur de messe qui la chantât en plus grande révérence. » A la vérité, il rapporte que Lefèvre lui avait dit : « Guillaume, il faut que le monde se renouvelle, » et les historiens protestants interprètent bien librement ces paroles du renouvellement de la religion par la réforme ; mais ce qui prouve qu'elles se rapportaient plutôt à la rénovation des études ou à une régénération morale, c'est qu'en même temps le pieux maître conduisait son élève devant une statue de Marie qu'il ornait de fleurs, et devant laquelle tous deux ensemble récitaient de ferventes prières.

Nous nous sommes éloignés de Meaux en suivant dans leurs relations si étendues au dehors les savants novateurs qui l'habitaient; les événements vont nous y ramener.

Ch. Verdière.

BIBLIOGRAPHIE

LES PSAUMES, traduits littéralement sur le texte hébreu, avec un commentaire, par M. l'abbé H. J. Crelier, tome I[er]. — Paris, Benjamin Duprat, rue du Cloître-Saint-Benoît, 7.

Notre siècle, animé pour les études philologiques d'une ardeur si louable, ne léguera point seulement à la génération suivante le trésor de ses glossaires et des faits nouveaux acquis à la science ; il lui laissera encore une tâche aussi laborieuse que délicate à remplir. Il faut bien le dire : dans le seul champ de l'herméneutique sacrée, nos écoles philologiques ont, en général, péché par un triple excès. Excès de confiance dans les hardiesses de leurs critiques ; excès de défiance pour l'autorité des docteurs et des interprètes orthodoxes ; excès enfin dans un genre exclusif d'exégèse grammaticale, radicalement insuffisante pour interpréter un livre sacré. On veut l'ignorer, et, dans le système arrêté de traiter la Bible comme tout autre produit de l'esprit humain, on ne voit pas qu'elle est une lettre morte sans la foi, et que l'intelligence de ce livre inspiré est réservée autant aux méditations du cœur qu'aux investigations de l'esprit. Aussi la science des langues n'a guère servi jusqu'ici qu'à combattre et à obscurcir la vérité.

Mais, quand à l'heure marquée par Dieu se lèveront des hommes qui seront remplis de la science et de la piété des Cornelius à Lapide, des Bellarmin et des Maldonat, ils recueilleront l'héritage de nos travaux philologiques ; et, tout en rendant justice aux noms illustres qui sont aujourd'hui la lumière de nos académies, ils montreront que le fruit le plus solide de leurs recherches est d'avoir confirmé les interprétations des docteurs et donné un nouvel éclat à la vérité des textes scripturaires sur lesquels l'Église appuie ses dogmes.

Ainsi rentrera dans la voie de l'orthodoxie, toute rajeunie et triomphante sous les dépouilles de ses ennemis, l'herméneutique sacrée. Heureux les gardiens de la vérité qui seront appelés à lui préparer ce triomphe ! Si le jour n'en est point encore venu, il nous est permis du moins d'en saluer l'aurore, en accueillant avec joie les travaux d'exégèse orthodoxe accomplis en Allemagne, en Italie t même en France. Nous espérons les faire successivement connaître aux lecteurs des *Études*, et dès aujourd'hui nous sommes heureux d'annoncer le remarquable ouvrage de M. l'abbé Crelier.

C'est de la solitude de Saint-Ferréol, près Besançon, qu' en 1858, le laborieux et modeste auteur livrait au public érudit le fruit de ses travaux. Depuis ce temps, nous ne croyons pas qu'un seul journal, une seule revue en ait entrepris l'analyse.

Ce silence nous a surpris, quand par nous-même nous avons pu apprécier le *Livre des Psaumes*. La lente périodicité de nos *Études* nous oblige presque toujours à ne venir que les derniers dans les comptes rendus bibliographiques. Aujourd'hui nous sommes heureux d'être les premiers à rendre l'hommage qu'il mérite au nouveau traducteur et au savant exégète.

M. l'abbé Crelier n'a encore livré à l'impression que le premier volume de ses études sur les Psaumes. Il comprend les soixante premiers Psaumes, ou, suivant l'ordre adopté par l'école juive, le premier livre en entier et les vingt-huit premiers Psaumes du second. Ce volume suffit d'ailleurs pour inspirer une haute idée du pieux et docte commentateur.

La partie originale de ce beau travail est, sans contredit, la version française. L'auteur a voulu, dit-il, « donner une traduction des Psaumes aussi fidèle que possible. » C'est à la détermination du vrai sens des Psaumes, littéralement traduits du texte massorétique, que M. Crelier s'est d'abord attaché, et dans ce travail il a surtout fait usage des recherches philologiques de notre siècle, et en particulier des travaux de l'Allemagne. Le résultat de ses études en ce genre forme la partie proprement exégétique de son livre : nous en parlerons après avoir rendu compte de la traduction elle-même.

Cette traduction n'est pas seulement une version française des Psaumes, exacte et fidèle interprète de son modèle; elle s'efforce de plus de reproduire le caractère essentiel et le mécanisme de leur forme poétique. C'est par là surtout que le travail de M. l'abbé Crelier se recommande à l'attention des hébraïsants et de tous ceux qui se livrent à l'étude des lettres sacrées.

« J'ai essayé, dit le modeste traducteur, de faire passer dans notre langue, non-seulement le fond, mais jusqu'à la forme extérieure de ces diverses poésies. » En face d'un pareil dessein, bien des objections se présentent peut-être à l'esprit du lecteur.

Existe-t-il encore pour nous, dans sa plus large acception, une poésie hébraïque? A part l'élévation, le mouvement et la couleur du style, pouvons-nous, dans le texte des massorètes, trouver encore quelques traces de sa forme extérieure et de son caractère rhythmique? Et, quand il en serait ainsi, est-il une langue moins susceptible que la nôtre de reproduire le génie particulier des poésies étrangères? Ce genre de travail peut d'ailleurs avoir son mérite comme production littéraire, mais de quelle utilité peut-il être pour l'intelligence du texte sacré lui-même? — L'ouvrage de M. Crelier répond de lui-même à ces difficultés, et dès lors on voit quelle importance il acquiert parmi les œuvres d'exégèse contemporaine.

Si par forme poétique on veut entendre le mètre et la cadence propres à la poésie latine et grecque, nous avouons qu'il est impossible d'en retrouver la loi et d'en reconnaître le génie dans le texte massorétique. Mais il n'est personne qui ne sache qu'un des caractères les plus saillants de la poésie hébraïque consistait dans une certaine combinaison des membres d'une même période, fondée sur une loi de correspondance ou d'opposition des pensées entre elles, et à laquelle on a donné le nom de *parallélisme*[1]. C'est suivant cette théorie, indiscutable aujourd'hui, que M. l'abbé Crelier a entrepris la traduction, et, si j'ose le dire, la reproduction *plastique* des Psaumes. Nous n'oserions cependant affirmer avec lui que les Hébreux ne connaissaient point d'autre procédé poétique que celui du parallélisme. « On sait, dit-il, dans la préface, que les Hébreux n'ont pas de mètre proprement dit, comme les Grecs et les Latins ; ils le remplacent par ce qu'on appelle le parallélisme. » Ce sentiment nous paraît trop exclusif. A Dieu ne plaise que nous voulions nous faire ici l'apologiste des rêveries du sceptique et railleur Francis Hare[2]! Nous ne sommes pas plus disposé à défendre l'opinion que le docte Fourmont (Étienne) soutint

[1] Poetica sententiarum compositio maximam partem constat in æqualitate, ac similitudine quadam, sive parallelismo membrorum cujusque periodi, ita ut in duobus plerumque membris res rebus, verbis verba, quasi demensa et paria respondeant. (Lowth, *De sac. poes. heb.*, *Præl.* XIX.)

[2] Cf. *Metricæ Harianæ brevis confutatio*, Lowth, edit. Rosenmul., Leipz. 1815. — Ibid., *Systema Psalm. metricum a celeb. Hare*, Christ. Weisse.

en pleine Académie[1], en prétendant démontrer que la rime était un élément de la poésie hébraïque. Fourmont suivait alors, dit Fréret dans l'éloge funèbre de cet académicien, un sentiment assez communément adopté par les savants[2]; cependant Lowth ne craignait pas de dire, quelques années plus tard, de cette même opinion : *Multo tamen esse arbitror omnium vanissimam*[3]. Au reste, les deux lettres d'Étienne Fourmont à dom Calmet, dans lesquelles il attaque quelques passages des commentaires sur la Genèse de l'illustre bénédictin, nous révèlent assez ce que nous devons penser de sa critique en pareille matière : il est manifeste qu'il avait une confiance trop aveugle dans les illusions de l'école rabbinique, et on peut voir dans Bartholocci[4] jusqu'à quel point les rabbins ont poussé le rétablissement prétendu de la métrique hébraïque. Mais, si nous rejetons toutes ces conjectures hasardées, nous ne pouvons cependant nous empêcher de reconnaître, avec le judicieux auteur de la *Poésie sacrée des Hébreux*, dans les livres prophétiques ou dans les cantiques scripturaires des vestiges irrécusables d'une cadence métrique. Le sentiment de Lowth est appuyé sur des raisons solides développées avec la remarquable sagacité, le goût si élevé et si pur qu'on lui connaît, et la réserve qu'il met à l'exprimer lui donne de plus toute l'autorité de la prudence : « *Hoc opinor*, ce sont ses expressions dignes d'être rapportées, *satis tuto affirmare possumus poesim hebræam metricam esse*[5]. » Et dans sa leçon XIX, après avoir reconnu que le mécanisme de la métrique des Hébreux consistait, *en grande partie*, dans le parallélisme, il ajoute cependant aussitôt : « *Cui insuper accessisse credibile est, numerorum vel etiam pedum aliquorum observationem*[6]. » Ces réserves de la critique ne diminuent en rien la valeur de l'ouvrage que nous examinons, puisqu'il demeure constant d'ailleurs que la loi du parallélisme est la plus caractéristique de la poésie hébraïque et celle dont nous constatons le plus sûrement l'intégrité dans les monuments scripturaires, tels que les massorètes nous les ont faits. Cette première difficulté résolue prépare d'elle-même la réponse à la suivante. En effet, le parallélisme reconnu comme l'élément constitutif de la poétique des Hébreux, il est

[1] Mém., t. IV.
[2] Mém., t. XVIII.
[3] *Brevis confut. Har.*, ad fin.
[4] *Biblioth. rabbin.*, part. II.
[5] Psalm. III, *de metris Hebræis.*
[6] *Præl.* XIX, *Poesis prophet. sententiosa.*

évident qu'on peut dans toutes les langues en reproduire le mouvement et la forme originale. Il suffit de s'assujettir, dit M. Crelier : « à traduire littéralement, mot à mot, autant que faire se peut, en ayant soin de conserver même l'ordre des mots, d'autant que la place qu'ils occupent et la manière dont ils se correspondent d'un membre à l'autre fait partie du mécanisme poétique. » C'est aussi la pensée du docteur Lowth, qui trouve en cela même un des traits de la poésie des Hébreux par lesquels elle se distingue de celle des Grecs et des Latins, et ses paroles à ce sujet justifient pleinement l'heureuse entreprise de M. Crelier : « *Poema ex Hebræa in aliam linguam conversum, et oratione soluta ad verbum expressum, cum sententiarum formæ eædem permaneant, multum adhuc etiam quod ad numeros attinet, pristinæ dignitatis retinebit et adumbratam quamdam carminis imaginem*[1]. Mais cette méthode n'a pas seulement le mérite littéraire de révéler avec la pensée le génie même de la langue originale, « elle en a un autre, dit M. l'abbé Crelier, qui ne doit pas être passé sous silence, celui de contribuer beaucoup à la clarté et de faciliter considérablement l'intelligence de ces divins cantiques. » Cet avantage est incontestable pour quiconque s'est livré à l'étude des livres poétiques en tenant compte du parallélisme. Aussi Lowth n'a-t-il pas craint de dire qu'il ne fallait point chercher ailleurs la source de la plupart des erreurs commises par les interprètes, sinon en ce qu'ils avaient négligé d'observer les influences du procédé poétique sur les nuances de la pensée[2]. On peut lire à ce sujet la savante dissertation de Michaëlis, *De usu parallelismi membrorum hermeneutico*. L'importance qu'il attache à la science et à l'usage du parallélisme poétique dans l'exégèse sacrée surprendra peut-être ; mais il appuie cette grave théorie d'exemples qui la mettent hors de discussion, et qu'on aurait pu multiplier encore. Nous n'en citerons ici que deux. On lit au verset 9 du psaume CXLVII :

נוֹתֵן לִבְהֵמָה לַחְמָהּ
לִבְנֵי עוֹרֵב אֲשֶׁר יִקְרָאוּ

Saint Jérôme a traduit : *Qui dat jumentis panem suum : filiis corvi clamantibus*, c'est-à-dire, *qui clamant*. La Vulgate a expliqué cette interprétation en suppléant ce qu'elle devait nécessairement sous-entendre, et elle a dit : *Pullis corvorum invocantibus eum*. Or il est facile d'ob-

[1] *Præl.* II, *de met. Heb.*

[2] Cf. *Præl.* XIX.

server que dans l'une et l'autre version la loi du parallélisme ne se présente pas avec un caractère de régularité parfaite. Il est vrai que le verbe du premier membre est souvent omis dans le second, et ce procédé paraît être même un secret d'élégance; mais on n'en pourrait dire autant des autres termes de chacune des propositions, particulièrement quand elles sont brièvement exprimées, comme dans l'exemple cité; et cependant, si l'on adopte l'interprétation de saint Jérôme et de la Vulgate, le לַחֲמָהּ du premier membre n'a point de terme correspondant dans le second, et l'on est forcé de recourir à une anomalie surprenante dans l'application presque toujours si régulière d'une loi de la poésie hébraïque. Tout s'explique, au contraire, si, maintenant inviolables les principes du parallélisme, on adopte une version à laquelle d'ailleurs la grammaire ne saurait s'opposer, et que l'on traduise le second membre de cette sorte : (dat) *pullis corvi* (id) *quod clamant*[1].

Le second exemple est tiré du psaume xxv. Ce psaume est un de ceux qu'a traduits M. l'abbé Crelier, et nous sommes étonné que le savant traducteur n'ait point appliqué la loi du parallélisme dans l'interprétation du verset 13, dont le texte hébreu est ainsi conçu :

נַפְשׁוֹ בְּטוֹב תָּלִין
וְזַרְעוֹ יִירַשׁ אָרֶץ

La Vulgate traduit à peu près avec saint Jérôme :

Anima ejus in bonis demorabitur :
Et semen ejus hæreditabit terram.

M. Crelier, qui les a suivis plutôt ici que le texte hébreu lui-même, dit à son tour :

Son âme dans les biens séjournera
Et sa race héritera la terre.

Cependant la nuance du verbe לוּן ou לִין, n'est pas suffisamment exprimée; il l'observe lui-même dans la note de ce verset : « *Séjournera* ou *séjourne*, dit-il, littéralement *demeure la nuit.* » Mais ne semble-t-il pas que, dans ces interprétations, le parallélisme ne soit pas

[1] Le pronom is, ea, id, de même qu'en latin, est souvent sous-entendu avant le relatif, אֲשֶׁר Exod. xx, 4· לֹא תַעֲשֶׂה ....כל תְּמוּנָה אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם
Cf. Gesen., pars III, § 121.

assez marqué? On ne voit ici ni rapport étroit, ni opposition de pensée. Or, si l'on se souvient de ce verset du psaume XLIX :

וְאָדָם בִּיקָר בַּל־יָלִין

Et homo in honore non pernoctabit.

dont le sens, rapproché du contexte, renferme nécessairement cette idée : *Et homo in honore non morietur* [1], et qu'on substitue cette version à l'interprétation du même texte donnée par la Vulgate, l'application d'un parallélisme d'opposition en ressortira si naturelle et si évidente, qu'on ne pourra s'empêcher de reconnaître encore son utilité exégétique. On traduira donc,

Anima ejus *in bono morietur* (sive in sepulcro felix erit)
Et *semen ejus* hæreditabit terram.

Pour faire ressortir la valeur et l'à-propos de cette version, il nous suffit de rapporter ici le commentaire dont Michaëlis lui-même l'accompagne : « *Hanc postremam interpretationum*, dit-il, *reliquis præfero solo parallelismo hemistichiorum ductus, quia id quod de semine terram hæreditaturo sequitur, sine dubio ad beneficia pertinet, quibus Deus pios post mortem adficit, eadem qua patres foverat sobolem complectens indulgentia. Hæc autem beneficia..... quibus Deus tam est propitius, ut et posteris ob patres faveat, sæpe conjungi cum futuræ vitæ felicitate video.* » Aussi ne s'étonnera-t-on plus, après avoir démontré les avantages du parallélisme dans l'herméneutique par des faits aussi concluants, que Michaëlis termine sa dissertation par cette affirmation tranchée : « Lecteurs, vous me demandez pourquoi j'ai traité cette question? Pour vous montrer de quelle utilité peut être dans la théologie scripturaire l'étude de la poésie sacrée du docteur Lowth. Teller raconte que plusieurs théologiens s'étonnèrent dans le temps qu'on eût fait un livre sur la poétique des Hébreux, et jugeaient cette œuvre frivole et inutile : ils ignoraient, dit-il, qu'aucun livre prophétique ne peut exactement s'entendre sans l'intelligence de cet art, et que tout exégète est imparfait, qui n'en a pas fait une étude approfondie [2]. »

C'en est assez pour juger de l'importance majeure des travaux entre

[1] Les Septante et la Vulgate qui traduisent : *non intellexit*, ont lu sans doute יָבִין pour יָלִין.

[2] Michaëlis, *De usu parallel. hermeneut.*

pris en ce genre par M. l'abbé Crelier. Cette traduction des Psaumes n'est donc pas seulement un ouvrage de littérature, elle est à elle seule toute une exégèse de ces divins cantiques, et nous comprenons désormais ce vœu du savant traducteur : « Il serait à souhaiter qu'on adoptât ce genre de traduction pour tous les livres prophétiques de l'Ancien Testament. »

Bien des tentatives ont été faites pour donner d'une ou plusieurs parties du texte hébreu des traductions littérales ; des succès nombreux ont été obtenus pour l'honneur de notre littérature. Quelques auteurs avaient devancé même M. l'abbé Crelier dans la difficile entreprise de reproduire avec la pensée des écrivains sacrés, la forme de leur style et le caractère de leur poésie ; mais nul ne nous paraît jusqu'ici avoir aussi profondément étudié la loi du parallélisme que le laborieux écrivain, en avoir si fortement compris le mécanisme, si délicatement saisi les nuances et poursuivi la reproduction avec une aussi persévérante opiniâtreté.

Nous nous permettrons cependant, avec toute la modestie qui convient, de présenter au savant traducteur deux observations que nous jugeons importantes. La première, et peut-être la plus grave aujourd'hui pour le succès de son livre, a pour objet les licences que s'est permises l'auteur dans l'emploi de certaines expressions étranges ou même incorrectes. Sans doute le caractère de son ouvrage, la difficulté de plier notre idiome au génie de la langue hébraïque et aux formes de la poésie, la loi qu'il s'est prescrite de conserver le choix, la place, le nombre même des mots, donnaient à M. l'abbé Crelier un certain droit aux originalités du langage, et si le néologisme est permis, nul plus légitimement que lui ne pouvait en user. Cependant ces hardiesses ont leurs limites, et notre langue, plus délicate en ce point que toutes les autres, ne souffre pas impunément qu'on les dépasse. C'est ainsi qu'elle ne s'habituera jamais à dire substantivement ni *les pieux*, pour les hommes pieux, ni *les droits de cœur*, pour ceux qui ont le cœur droit. Elle ne formera jamais du verbe *honnir* le nom *honnissement* pour signifier *objet d'opprobre*, comme dans ce verset 14 du psaume XLIV :

Tu nous fais *honnissement* à nos voisins.

Que dire de la formation du féminin dans l'adjectif *hébreu* par l'addition d'un *e* muet, en sorte qu'on puisse écrire : *Les femmes hébreues?* La traduction d'une partie du deuxième verset dans le psaume IV

n'obtiendra pas plus de sympathie, et personne n'approuvera sans doute cette tournure insolite :

Dans la détresse *tu me fais du large,*

pour rendre une expression hébraïque que la Vulgate a traduite :

In tribulatione (mieux, in angustia) dilatasti mihi.

Ce tour de phrase, il est vrai, est parfaitement du goût des Hébreux, comme le fait remarquer M. l'abbé Crelier, mais il est trop étranger à notre langue pour y être conservé sans courir le danger de n'offrir ni une locution française ni une traduction exacte. D'ailleurs M. l'abbé Crelier n'aurait pas toujours le droit d'invoquer le génie particulier des langues sémitiques pour justifier les trop fréquentes anomalies de style qui ont échappé à sa plume. Citons, par exemple, cette étrange proposition : Mon bouclier est *sur Dieu*, dont le sens obvie ne saurait représenter en bon français l'idée renfermée dans ce verset 11 du psaume VII, dont elle est la traduction :

מָגִנִּי עַל אֱלֹהִים

Dans une note explicative, l'auteur ajoute en forme de commentaire: « Mon bouclier est sur Dieu, c'est-à-dire c'est lui qui le porte, c'est sur lui que repose ma protection. » M. Crelier est-il bien sûr que cette image, d'ailleurs intraduisible en notre langue, d'un bouclier, c'est-à-dire d'une protection portant ou reposant sur Dieu, ait été du goût des Hébreux, pour signifier qu'il appartient à Dieu de nous secourir, ou plutôt, comme traduit Rosenmuller, de nous couvrir du bouclier de sa protection,

Dominus me clypeo protegit ?

Pour admettre cette hypothèse, il faudrait démontrer que la préposition עַל ne peut avoir ici d'autre sens que celui de *super*, et qu'en dehors de cette interprétation il n'en est ni de plus exacte ni de plus naturelle. Or, sans recourir aux concordances, deux significations au moins, beaucoup plus rationnelles, s'offrent d'elles-mêmes au premier coup d'œil jeté sur le texte hébreu. Nous ne pouvons citer tous les endroits dans lesquels cette particule est employée pour exprimer l'idée d'une obligation à remplir, correspondante à cette locution des Latins: *alicui munus incumbit*. Telle, par exemple, la réponse de Joab

au soldat, qui lui annonçait le désastre d'Absalon, II Sam. XVIII, 11 : עָלַי לָתֶת לְךָ, *Super me dare tibi*, id est *meum* (fuisset) *dare tibi*. Et ce sens est tellement radical, qu'on le retrouve fréquemment avec la préposition على des Arabes. C'est ainsi qu'ils disent; عليك ان تفعل هذا *Super te ut facias hoc*, id est, *Officium tibi incumbit hujus rei perficiendæ*.

A cette première signification, la particule על en joint une autre qui convient mieux encore au sens qu'on doit, ce semble, lui donner naturellement dans la phrase qui nous occupe. C'est la signification de *ad*, *juxta*, *penes*. (Cf. Gesen. hist. Part. III h. l.) Ce qui s'accorde parfaitement avec l'opinion de Rosenmuller, réfutant en ces termes les scrupules de Koehler, qui, de même que M. Crelier, ne voulait pas qu'on traduisît על autrement que par *Super : particula* על, *quæ ut Arabum* على, *haud raro*, JUXTA, PROPE, APUD, *denotat*, *cur hoc loco non* PENES *verti possit*, *equidem non video*. *Prodit ita sensus hic perquam aptus : clypeum*, *quo protegendus sum adversus hostium insultus*, *Jehova tenet*, *qui ipse me eo obumbrat*. [1]»

M. Crelier traduit encore ce verset 18 du Ps. 34 :

וּמִכָּל-צָרוֹתָם הִצִּילָם

de la manière suivante :

Et de toutes les *pressures*, il (Jehovah) les délivre.

C'est évidemment *oppression*, *angoisses* ou leurs analogues qu'on a voulu écrire. Nous avions cru d'abord que l'auteur avait été contraint par l'hébreu lui-même de chercher une image et de faire allusion au raisin foulé dans le pressoir. Mais rien dans le texte ne justifie, ni ne suggère cette idée. Jamais la racine צרר ou צור n'a fourni pareille signification, pas plus que l'arabe ضرّ; mais seulement le sens de *Pressit*, *hostiliter tractavit*, et de là celui de *necessitate coactus*, *in angustiis versatus est*. Il est vrai qu'on trouve عصر, *pressit uvas*, d'où le nom d'action عصير, *in quod exprimitur*. Mais, quelque rapprochement que présentent d'abord les deux formes ضرّ et عصر, l'une ne saurait être prise pour l'autre, puisqu'il entre dans la seconde un élément nouveau qui en détermine la signification particulière, c'est-à-

[1] Schol. in Psalm., VII, v. 11.

dire celle justement dont il s'agit en ce lieu. Et quand d'ailleurs l'expression du texte eût réclamé cet usage, toujours est-il qu'il eût fallu la traduire en français, et *pressure* n'entre pas encore dans notre vocabulaire.

Un dernier regret nous reste à exprimer à propos de cette traduction des Psaumes, d'ailleurs recommandable à plus d'un titre, celui d'y remarquer dans l'auteur une dépendance trop servile peut-être du texte massorétique. Assurément, comme le dit M. l'abbé Crelier, le texte original, dépositaire primitif des inspirations de l'Esprit-Saint, nous les a conservées avec une pureté digne de notre admiration. Toutefois personne n'ignore qu'on peut encore avoir des doutes fort légitimes sur l'intégrité de certains passages. C'est ainsi qu'on explique le plus souvent les différences parfois étonnantes qui existent entre la version des Septante ou celle de saint Jérôme et le texte hébreu tel que nous le possédons aujourd'hui. Les leçons marginales des massorètes eux-mêmes disent assez que l'altération de la lettre, dont il faut accuser l'ignorance ou la négligence des copistes, ne leur paraissait pas une hypothèse chimérique. Il nous semble que la traduction de M. Crelier n'eût rien perdu de sa fidélité en admettant des leçons reçues par les Pères, conformes à la Vulgate, aux Septante, aux autres versions les plus célèbres, et plus conformes même au génie de la langue hébraïque ; elle y eût gagné beaucoup, au contraire, comme œuvre de saine critique. Quelquefois M. Crelier essaye de rendre raison de son respect scrupuleux pour le texte des massorètes ; mais, qu'il nous soit permis de le dire, les motifs qu'il fait valoir ne nous paraissent pas suffisants pour l'autoriser. A l'appui de notre critique, nous citerons la traduction de ce vers. 1 du psaume XI :

בַּיהוָֹה חָסִיתִי
אֵיךְ תֹּאמְרוּ לְנַפְשִׁי
נוּדְו הַרְכֶם צִפּוֹר

M. Crelier a dit :

En Yehovah je me confie :
Comment dites-vous à mon âme :
« Fuyez à votre montagne, petits oiseaux !... »

Les Septante, le syriaque et le chaldéen traduisent comme s'ils avaient lu

נוּדִי הַר כְּמוֹ צִפּוֹר

Fuge ad montem (Sept., ad montes, ἐπὶ τὰ ὄρη) sicut passer.

Mais, ajoute M. Crelier, la facilité même de cette leçon la rend plus que suspecte. En vérité, voilà un étrange motif de réserve! Et ne devrait-on pas dire avec plus de raison que les anomalies grammaticales que présente le texte massorétique le rendent inadmissible, ou, comme le dit Agier, inintelligible? M. Crelier pour expliquer ce pluriel : נוּדוּ הַרְכֶם admet l'hypothèse d'une locution proverbiale que le Psalmiste eût citée dans sa forme originale. Mais, outre que cette supposition est gratuite, elle est peu probable, quand on songe à la possibilité d'une altération dans le texte hébreu, comparé avec les autres versions. Bellarmin, de Muys Houbigant, n'en ont pas un instant douté. Fischer, en particulier, pense et s'exprime tout autrement que M. Crelier : « *Hæc editorum librorum lectio*, dit-il du verset des massorètes, *iis premitur difficultatibus, ut de veritate ejus atque elegantia recte dubitari posse videatur. Nam... non apparet quid sibi velit pluralis* נוּדוּ, *quum præcedat singularis* לְנַפְשִׁי, *ad quem verbum illud referri debere, quum totus hymnus nonnisi Davidis querelas cum adversariis complectatur, manifestissimum est... His vero difficultatibus libera est lectio altera... quam præter Alex. Judæos, Aquilam, quintæque versionis auctorem, propagavit ad nostram memoriam Chaldæus interpres* [1]. Rosenmuller adopte ce sentiment et cite encore à l'appui Venema, Aug. Starck et Dœderlein [2]. Ces arguments d'autorité trouvent d'ailleurs leur confirmation dans le seul examen attentif du texte. En rapportant en effet ces deux leçons qui font le principal objet de la discussion : הַרְכֶם et הַר כְּמוֹ, on voit sans peine combien la transition de l'une à l'autre était glissante. Quant à l'addition du ו dans la seconde, elle s'explique facilement en recourant à la correction marginale proposée par les massorètes eux-mêmes sur le verbe נוּדוּ, qu'ils rétablissent par la forme du singulier féminin נוּדִי. De cette sorte l'inadvertance du copiste consisterait dans la transposition du ו explétif de la particule כם au verbe נוּדִי, dont elle eût du même coup changé le nombre, en dénaturant par là même le texte tout entier. La correction massorétique prouverait d'ailleurs elle-même qu'il en devait être ainsi. Dans le texte original, le singulier du substantif צִפּוֹר s'explique assez bien avec la force du pluriel, en regard

[1] Prolus. *de verss. Græc. libr.*, V. T.

[2] Schol., *in hunc Psalm.*

d'un verbe et d'un pronom également au pluriel; mais, en adoptant la forme נודי proposée par la leçon marginale, le pluriel הַרְכֶּם ne souffre plus aucune interprétation possible et suggère comme de lui-même la correction adoptée par tous les interprètes.

Mais, nous aimons à le répéter, ces observations de la critique ne diminuent point le mérite réel de ce précieux travail. La traduction des psaumes de M. l'abbé Crelier est neuve, pleine de hardiesse, supérieure par la manière dont il a compris et reproduit le naturel et l'originalité du parallélisme poétique des Hébreux. Ceux-là même dont le devoir est d'en signaler les taches ne peuvent s'empêcher de l'admirer et de la louer avec sincérité.

Nous ne dirons plus qu'un mot de la deuxième partie de cet ouvrage. Elle comprend le commentaire qui accompagne la traduction de chacun des psaumes. Appliquer à la sainte Écriture le genre d'interprétation qu'elle semble être en droit de réclamer désormais, c'est-à-dire, réunir pour la commenter la science sacrée des docteurs, l'onction de la piété et une connaissance aussi judicieuse qu'étendue de tous les trésors de l'exégèse contemporaine, tel nous paraît avoir été le dessein de l'auteur, et son œuvre n'est point demeurée au-dessous de l'entreprise.

Chaque psaume est précédé d'une argument dans lequel M. Crelier s'applique, après avoir donné le sommaire du cantique, à en rechercher l'auteur, à déterminer l'époque et la circonstance de sa composition. Aux sentiments des Pères il ajoute les conjectures de la science moderne, et combat victorieusement les théories de l'école rationaliste, et en particulier d'Ewald, toujours jaloux de ravir quelques siècles à l'antiquité vénérable des psaumes ou de contester à la lyre du roi prophète la propriété sacrée de ceux que la tradition la plus haute et la science la mieux éclairée lui attribuèrent de tout temps.

Les notes, qui forment la partie la plus considérable de ces commentaires, sont, sans contredit, sinon l'œuvre la plus personnelle, du moins la plus savante et la mieux remplie de M. l'abbé Crelier.

La philologie, la patristique, la connaissance des divers interprètes, l'histoire, le bon goût littéraire, la piété du prêtre, l'accent intime d'un cœur qui goûte et médite en écrivant, tout s'y trouve à la fois, et tout apporte son rayon de lumière et de chaleur à l'intelligence et aux charmes de ces divins cantiques. Et toutefois, nous le dirons encore, nous ne doutons pas que le pieux commentateur ne puisse, sous tous ces rapports, donner au public, qui l'attend de lui, une œuvre beaucoup plus parfaite. Nous croyons, en particulier, que M. l'abbé Crelier défère trop volontiers aux décisions de l'exégèse allemande. Rien

de plus naturel sans doute que de se montrer partial pour l'objet de ses études privilégiées, et, on n'en peut douter après avoir lu la *Traduction des psaumes*, M. Crelier est fort au courant des travaux de nos exégètes d'outre-Rhin. Mais, dans un commentaire sorti d'une main sacerdotale, aussi pieuse que savante, on regrette de voir trop souvent au second rang les docteurs orthodoxes, et l'on aimerait que les témoignages de la philologie moderne, au lieu de résoudre les difficultés comme en dernier ressort, ne fussent invoqués qu'à titre de confirmation d'une vérité qui a son appui plus haut. C'est l'application, bien que restreinte, de cette loi imprescriptible : *Scientia fidei serva.* Si nous voulions justifier cette observation, les exemples ne nous manqueraient pas. Dès les premières pages du livre, note 1 du psaume premier, on lit : « Plusieurs ont voulu trouver dans ce verset (verset 1) une gradation, mais à tort. Rosenmuller, Hengstenberg, font voir que ce n'est qu'une sorte d'énumération, » etc... On ne devinerait pas assurément que ceux dont les prétendues erreurs sont ainsi relevées s'appellent saint Augustin [1], Origène [2], saint Ambroise [3], etc.

On n'est pas moins surpris de lire dans l'argument du psaume XLVII : « Quoique notre psaume convienne très-bien à cette circonstance (la victoire de Josaphat sur les Moabites et leurs alliés), on ne saurait méconnaître, ainsi que l'observe Reinke, que le retour de Dieu dans le ciel... n'ait eu que dans l'ascension Jésus-Christ..... sa pleine et entière vérité. » N'est-il pas étrange de voir invoquer le seul témoignage de Reinke dans un sujet où tous les Pères sont unanimes et sur lequel il n'appartient proprement qu'à eux de décider ? Pour citer un seul nom, il eût suffi de consulter l'*Analysis Biblica* du P. Kilber, qui, sur ce psaume XLVII, énumère au moins vingt docteurs dont l'interprétation avait précédé celle de Reinke [4].

Nous bornons là notre analyse. Puisse la haute estime que nous avons conçue pour le pieux et savant auteur en nous associant à ses études excuser à ses yeux les observations de notre critique. « Si j'ai mal réussi, dit avec une admirable modestie M. l'abbé Crelier, la faute en est à mon peu de talent, et non à la méthode elle-même. Qu'une autre main plus habile reprenne ce travail, et elle saura le mener à heureuse fin. » Nous dirons, nous, que nulle autre main ne serait capable

[1] *Enarr.*, *in Psalm.* I, v. 1.
[2] Origen., *in Psalm.* I, v. 1.
[3] Amb., *in Psalm.*, I, v. 20 et 21.
[4] Kilber, *Analys. biblica*, edit. alt., t. II, p. 44.

d'achever mieux cette œuvre que la main laborieuse qui l'a si heureusement commencée. Cependant nous acceptons ce vœu et nous redirons avec M. l'abbé Crelier : Puissent cent autres mains apporter bientôt leur pierre à l'édifice nouveau de l'exégèse sacrée! Puissent ceux dont les lèvres doivent garder la science ne pas faillir à cette heure providentielle où Dieu nous appelle à venger, au nom de la science renouvelée dans la lumière de la foi, les monuments impérissables de notre sainte religion! Puisque la philologie sert d'arme offensive à l'incrédulité, n'est-il pas temps de donner une plus large part aux langues scripturaires dans le cours d'études proposé à ceux qui doivent être les interprètes de la loi et les défenseurs de la vérité?

A. Dutau.

HISTOIRE DE LA LITTÉRATURE FRANÇAISE DEPUIS LE SEIZIÈME SIÈCLE JUSQU'A NOS JOURS, par M. Frédéric Godefroy.

J'aime la franchise avec laquelle M. Frédéric Godefroy, dans son *Histoire de la littérature française depuis le seizième siècle jusqu'à nos jours*, se pose devant son public. « Nous avons voulu faire tout autrement, dit-il, nous avons voulu faire beaucoup mieux que nos devanciers. Au public appartient de juger[1]. » Avec de tels hommes la critique est à l'aise; car elle sent qu'on ne lui demande que la justice et la vérité. Disons néanmoins qu'à l'égard de l'auteur la justice et la vérité ne seront point sans éloge.

A en juger par les dimensions du premier volume et par les proportions qu'y prennent les notices historiques et la citation des modèles, l'ouvrage s'annonce comme un travail de longue haleine, comme une œuvre sérieuse. Son étendue le place à elle seule au-dessus des productions sans importance, que n'atteint pas le contrôle de la critique. D'ailleurs, M. Godefroy nous promet de l'accompagner et de le faire suivre de plusieurs autres. « Nous publierons très-prochainement, dit-il, des compléments de cet ouvrage, à l'usage des classes intermédiaires et des classes inférieures[2]. » « Ce que nous

[1] Préface, p. III.
[2] Préface, p. III, note 1.

avons essayé de faire pour la partie de cet ouvrage consacrée au seizième siècle, nous le compléterons par la publication d'un travail qui offrira un *Spicilegium* de tous nos vieux auteurs, prosateurs et poëtes, à partir du dixième siècle. Nous donnerons, comme ici, des études générales sur chaque siècle, des notices sur les principaux écrivains, des extraits suffisants à faire connaître leur manière, et aussi capables d'intéresser. Le livre sera terminé par un glossaire de tous les mots vieillis, souvent enrichi d'exemples pris ailleurs [1]. »

Ce travail déjà considérable en lui-même, et qui se rattache encore à d'autres travaux, ne passera point inaperçu. Il importe donc d'aider l'opinion à le juger.

Le premier volume renferme l'histoire littéraire de la prose française au seizième siècle et en partie seulement au dix-septième. Ce dernier siècle, en effet, plus fécond que le précédent en bons auteurs, ne s'y trouve représenté que par un nombre d'écrivains relativement inférieur, et des noms trop connus pour être oubliés n'y ont point trouvé place.

Jeter d'abord un coup d'œil d'ensemble sur chaque siècle et donner une suite de notices historiques sur ses principaux écrivains, et des modèles extraits de leurs ouvrages; telle est la marche adoptée par l'auteur.

Sans vouloir rien ôter de son mérite à l'*Idée générale de la prose française au seizième siècle*, je lui préfère néanmoins l'*Idée générale de la prose française au dix-septième siècle*. On trouve, si je ne me trompe, dans ce dernier morceau, plus de vues d'ensemble, une matière plus abondante et mieux digérée, plus d'appréciation littéraire. La physionomie particulière du siècle y est mieux caractérisée et plus facile à saisir, parce qu'il n'y a point de longueurs ni de détails biographiques inutiles.

Un des principaux mérites de M. Godefroy dans ses *notices historiques* est l'impartialité, qui ne craint point de rectifier les idées les plus généralement reçues, lorsqu'elles ont été faussées par l'ignorance ou la passion. Je citerai pour exemple son appréciation de l'école janséniste.

Après avoir rapporté le mot de madame de Maintenon : *Il y a du vrai dans les Provinciales*, il ajoute : « S'il faut admettre, avec toutes réserves, ce jugement, pour les opinions particulières de quelques docteurs de la Société (de Jésus), qui se trompèrent de bonne foi et par un

[1] Préface, p. IX.

abus de la scolastique, qui certes ne leur était pas particulier, la vérité veut qu'avec la même madame de Maintenon on proclame pour l'ensemble ces lettres *diffamantes, pleines d'aigreur, d'animosité et de médisances*[1]. Ces flétrissantes épithètes doivent s'appliquer surtout aux efforts qu'a faits Pascal, dans toute l'étendue de ces lettres, pour établir ce révoltant principe que la diversité de casuistes sévères et relâchés qu'on voit, selon lui, dans la Compagnie de Jésus n'est pas l'effet du hasard ou de la liberté individuelle des opinions, mais le résultat de la politique systématique des Jésuites, conjurés unanimement contre l'Évangile et la morale de Jésus-Christ, pour la gloire et l'établissement de leur Société[2]. » « L'opinion devrait se fixer sur le fond des *Provinciales* dans un sens différent de ce qu'elle a été généralement jusqu'aujourd'hui, et tout le monde désormais, à quelque parti qu'il appartienne, devrait oser dire à pleine bouche : Pascal a entassé les calomnies[3]. »

Port-Royal n'est pas jugé avec moins de justesse et de vérité au point de vue littéraire. « C'est à tort, dit M. Godefroy[4], qu'on donne souvent tous ces personnages (Saint-Cyran, Hermant, le Maistre de Sacy, Lancelot, Arnauld, Nicole) comme sortis de Port-Royal. M. de Maistre le fait observer avec sa vive sagacité. « Quand on dit que Port-Royal a « *produit* de grands talents, dit-il, on ne s'entend pas bien. Port-Royal « n'était point une institution. C'était une espèce de club théologique, « un lieu de rassemblement, *quatre murailles* enfin, et rien de plus. « S'il avait pris fantaisie à quelques savants *français* de se réunir dans « tel ou tel café pour disserter à l'aise, dirait-on que ce café a produit « de grands génies? Lorsque je dis au contraire que l'ordre des Bénédictins, des Jésuites, des Oratoriens, etc., a produit de grands talents, de grandes vertus, je m'exprime avec exactitude, car je vois « aussi un instituteur, une institution, un ordre enfin ; un esprit vital « qui a *produit* le sujet ; mais le talent de Pascal, de Nicole, d'Arnauld, etc., n'appartient qu'à eux et nullement à Port-Royal, qui ne « les forma point ; ils portèrent leurs connaissances et leurs talents « dans cette solitude. Ils y furent ce qu'ils étaient avant d'y entrer[5]. »

« De nos jours, continue M. Godefroy, la gloire littéraire des hommes

[1] *Entretiens sur l'éducation*, p. 327.
[2] P. 485.
[3] P. 489.
[4] P. 519.
[5] De Maistre, *Église gallicane*, l. I, ch. v.

de ce parti a été encore hautement relevée; nous rappellerons particulièrement les jugements de M. Sainte-Beuve et de M. S. de Sacy, un des descendants du fameux *Royaumont*. L'impartialité historique veut que l'on déclare qu'il y a beaucoup à rabattre des éloges prodigués au mérite littéraire des fameux Solitaires. L'école de Port-Royal est pauvre en noms éminents, et ce n'est pas par les hautes et puissantes qualités du génie que ses écrivains se recommandent à la postérité [1]. »

Pour l'appréciation des *Essais de morale* de Nicole, M. Godefroy s'en tient au jugement des Jésuites de Trévoux. « On y reconnaît M. Nicole, « disent-ils, au soin d'approfondir les matières et de les digérer dans « un bel ordre, à la précision des idées, à la justesse des conclusions « tirées quelquefois de principes assez douteux, enfin à la sécheresse « presque inséparable de cette exactitude géométrique dont il fait pro- « fession ; on doit ajouter à une grande connaissance du cœur humain, « et à une expression toujours pure et toujours délicate [2]. »

Les notices historiques sur les prosateurs du seizième siècle me semblent en général moins bien faites que les suivantes. Elles renferment des détails biographiques très-intéressants, mais parfois inutiles pour faire connaître l'écrivain et ses œuvres littéraires. Ainsi l'auteur s'est étendu avec plaisir sur Montluc, « parce qu'il est encore trop peu connu, dit-il, sous le rapport littéraire, et qu'il mérite de l'être davantage [3]. » Je ne dirai point le contraire. Mais il me semble que dans la notice l'homme de guerre ressort beaucoup plus que l'écrivain. C'est une faute que j'attribue au désir de justifier Montluc et de montrer que tous les torts n'étaient pas de son côté. Il est certain en effet, en bonne politique, que la faiblesse et les tergiversations du gouvernement ont fait alors plus de mal à la religion en France que les rigueurs du terrible capitaine.

Tout en convenant « qu'il manqua complétement à Calvin ce qui fait les grands talents, le mouvement, l'entraînement, enfin l'âme, le cœur ; » que « si Calvin eut de remarquables qualités d'esprit, il les connut beaucoup trop, il s'en targua beaucoup trop ; » que « l'injure et l'outrage déshonorent encore plus que la vanité le style de Calvin [4] ; » M. Godefroy attache peut-être trop d'importance au mérite littéraire du

[1] P. 522.
[2] *Mém.*, février 1707.
[3] P. 98.
[4] P. 54, 55.

prédicant de Genève. Sans aller contre le jugement de Bossuet[1], n'est-il point permis de penser que la véritable célébrité de Calvin est celle d'un hérésiarque et non celle d'un écrivain? Que l'*Institution chrétienne*, malgré le mérite de son style, n'eût jamais fait tant de bruit, si l'esprit de parti ne l'avait élevée jusqu'aux nues, pour en faire passer les erreurs sous le couvert de la littérature? Enfin que, sans le reflet de cette triste célébrité, Calvin eût été beaucoup moins remarqué, même comme écrivain?

Le parallèle, très-juste du reste, de Luther et de Calvin me paraît un peu hors-d'œuvre. Bossuet l'a fait, et Bossuet a eu raison. En retraçant l'histoire des variations du protestantisme, n'était-il pas naturel qu'il comparât ces deux chefs du protestantisme? Mais, dans une histoire de la littérature française, la comparaison d'un auteur français et d'un auteur allemand, qui n'ont d'autre lien commun que la révolte contre le catholicisme, me semble infiniment moins heureuse.

La place donnée à un tel *écrivain* dans cet ouvrage amène naturellement une autre question, celle du choix des modèles. Pour moi, je l'avoue, j'aurais de la peine à mettre dans un livre offert à tous des *modèles* tirés d'un ouvrage dont aucun bon catholique ne peut se permettre la lecture sans de graves raisons, indépendamment même des lois de l'*Index*.

Ce que je dis des exemples tirés de Calvin, je puis le dire aussi, jusqu'à un certain point et sous d'autres rapports, des extraits de la *Satire Ménippée*. Elle est moins l'œuvre des amis de Henri IV que celle des ennemis du catholicisme. Les notes dont on pourra l'accompagner ne l'empêcheront point de donner au lecteur nombre d'idées fausses et de fâcheuses impressions, surtout s'ils sont jeunes. Et pourtant l'*Histoire de la littérature française* est « destinée aux maisons d'éducation autant qu'aux gens du monde[2]. » Un de ses objets est « d'offrir des modèles de style pour les classes supérieures[3]. »

Cette dernière réflexion aurait dû rendre l'auteur plus circonspect et plus sobre dans ses extraits de Rabelais. Lui-même juge ainsi cet auteur : « On ne peut pas dire que le curé de Meudon ait été un éminent penseur; son génie ne s'étendait pas jusqu'à suivre une haute et profonde idée satirique. Son imagination, on l'a souvent remarqué, créait des caricatures monstrueuses, et il frappait sans choix avec toutes les

[1] *Hist. des Variat.*, l. IX.
[2] Préface, p. III.
[3] Ibid.

armes, loyales ou infâmes, peu lui importait. S'adressant à un public peu scrupuleux, il prodiguait la bouffonnerie et l'ordure pour faire accepter de compagnie quelques idées philosophiques et sérieuses. Et où tout cela aboutissait-il? Quel était le fond de l'esprit de Rabelais, quelle était sa philosophie? Sa philosophie, c'était la réhabilitation de la chair, c'était l'épicurisme et le cynisme. Sa philosophie, c'était l'oracle de la dive bouteille : *Trinque*, et l'inscription de l'abbaye de Thélème : *Fais ce que tu voudras.*

« Cette œuvre, qui renferme tant d'extravagances, tant de contes gras, tant de vilenies, tant d'impiétés, tant de scandales de toute sorte, est le digne produit de l'ivresse... Une pareille production ne pouvait échapper aux anathèmes de l'Église. Bien qu'en entassant les bouffonneries les plus audacieuses et les plus impies contre les *papegots*, les *évegots*, les *cardingots*, les moines surtout, Rabelais ait eu la précaution de ne pas toucher au dogme, le venin de son livre, au point de vue principalement de la morale, fut dénoncé comme il devait l'être, et saint François de Sales exprimait la pensée de tout ce qu'il y avait de vertueux dans le clergé, lorsqu'il écrivait, le 8 décembre 1610, à un gentilhomme qui allait suivre la cour : « Gardez-vous des mauvais « livres, et, pour rien au monde, ne laissez point emporter votre « esprit après certains écrits que les cervelles faibles admirent, à cause « de certaines vaines subtilités qu'ils y hument, comme cet infâme « Rabelais et certains autres de notre âge, qui font profession de révo- « quer tout en doute, de mépriser tout, et se moquer de toutes les « maximes de l'antiquité [1]. »

Après un jugement si sévère sur Rabelais, après « tant de reproches qui peuvent si justement et qui doivent être adressés à l'auteur de Gargantua et de Pantagruel [2], » n'y a-t-il pas lieu d'être surpris quelque peu qu'on le signale pour ainsi dire à l'attention de la jeunesse par des extraits assez nombreux? On dira sans doute : « Un recueil de littérature doit être nécessairement une macédoine de prose et de vers pris de tous côtés. Que le premier rang soit donné aux auteurs dont les doctrines sont le plus saines, comme le style constamment le plus parfait, et de ce genre dont les beautés appartiennent à tous les temps, et sont faites pour réunir tous les goûts, cette préférence est obligatoire. Mais une place doit être accordée aussi à tous ceux qui se sont fait un très-grand nom dans la littérature, quoique leurs idées et même

[1] P. 27, 28.
[2] P. 28.

leur morale, soient souvent pernicieuses. Le tout est de bien choisir et de savoir couper les citations à temps [1]. »

Il se pourrait bien que le tout ne fût pas là. Mais, si l'on admet que le tout soit là, ne sera-t-il pas fort difficile de bien choisir et de couper les citations à temps dans des auteurs où presque toujours le bon côtoie le mauvais, et où le mauvais se trouve si intimement et si adroitement entrelacé et mêlé avec le bon, qu'il est presque impossible de séparer l'un de l'autre? M. Godefroy lui-même n'y a pas toujours entièrement réussi. Témoin ce commencement de la tempête à laquelle échappa Pantagruel :

« Au lendemain rencontrâmes, à poge, une orque chargée de Moines, « Jacobins, Jésuites, Capucins, Hermites, Augustins, Bernardins, Cé- « lestins, Théatins, Egnatiens, Amadéans, Cordeliers, Carmes, Minimes « et autres saints religieux, lesquels alloient au concile de Chésil pour « grabeler les articles de la foi contre les nouveaux hérétiques. Les « voyant, Panurge entra en excès de joie, comme assuré d'avoir toute « bonne fortune pour cellui jour et autres subséquents en long ordre. « Et ayant courtoisement salué les béats pères, et recommandé le « salut de son âme à leurs dévotes prières et menus suffrages, fit jetter « en leur nauf soixante et dix-huit douzaines de jambons, nombre de « caviars, dizaines de cervelats, centaines de boutargues [2]. »

Fallait-il stigmatiser, dans la notice sur Rabelais, ses *bouffonneries contre les moines*, pour en citer ensuite un exemple parmi les *modèles*? D'ailleurs, retranchez ce passage, le morceau ne fera qu'y gagner. Combien l'entrée en matière eût été plus frappante et plus dramatique, si l'on eût commencé à ces mots : « Pantagruel restoit tout pensif! » etc.

Que dire maintenant de cette apostrophe : « O que trois et quatre « fois heureux sont ceux qui plantent choux! O Parques! que ne me « filâtes-vous pour planteur de choux! O que petit est le nombre de « ceux à qui Jupiter a telle faveur porté, qu'il les a destinés à planter « choux! car ils ont toujours en terre un pied, l'autre n'en est pas loin. « Dispute de félicité et de bien souverain qui voudra, mais quiconque « plante choux est présentement par mon décret déclaré bienheureux, « à trop meilleure raison que Pyrrhon, étant en pareil danger que nous « sommes, et voyant un pourceau près le rivage qui mangeoit de l'orge « épandue, le déclare bienheureux en deux qualités, savoir est, qu'il

[1] Préface, p. IV.
[2] P. 42, 43.

« avoit orge à foison, et d'abondant étoit en terre. Ha! pour manoir « déifique et seigneurial, il n'est que le plancher des vaches [1]. »

Lisez ce passage à des élèves dans une classe de seconde ou de rhétorique, essayez ensuite de leur expliquer celui de l'*Énéide* où le héros troyen, exposé à une mort sans gloire par la tempête au milieu des mers, se prend à regretter de n'avoir pu trouver dans les champs d'Ilion et les armes à la main un trépas illustre; et vous verrez si cette parodie bouffonne et triviale n'aura pas tari dans sa source l'admiration pour les beaux vers de Virgile :

O terque quaterque beati,
Queis ante ora patrum, Trojæ sub mœnibus altis,
Contigit oppetere! etc.

La peinture de Pantagruel prêt à se noyer, qui termine cet extrait, n'est remarquable que par ce qu'elle a de grotesque. « Par ma foi, j'ai « belle peur. Bou, bou, bou; bous, bous. C'est fait de moi. Bou, bou, « bou, bou. Otto totototoli, Otto tototototi. Bou, bou, bou; ou, ou, « ou; bou, bou, bous, bous. Je naye, je naye, je meurs, bonnes gens, « je naye [2]. »

Non, jamais je ne croirai que de pareils *modèles* puissent contribuer à orner l'esprit de la jeunesse, surtout lorsque aucune remarque, aucune note, ne vient éclairer le goût encore peu formé à cet âge.

Il est vrai qu'il y a des notes dans l'ouvrage de M. Godefroy. « Une des nouveautés qui devront le plus frapper dans nos *extraits*, dit-il, c'est le nombre, l'étendue et la nature des notes philologiques dont ils sont accompagnés [3]. »

Je dirai d'abord en passant qu'on en eût été beaucoup plus frappé si l'auteur n'avait eu soin de nous en prévenir; car l'imprévu est un des éléments de l'étonnement et de la surprise. Je dirai ensuite que le plus grand nombre de ces notes ont un mérite réel, mais au point de vue philologique seulement. Elles donnent des notions fort curieuses sur des mots peu connus; mais elles ne font ressortir ni les beautés ni les défauts littéraires des passages auxquels elles se rapportent. Je dirai enfin que, malgré leur érudition, elles sont parfois imparfaites, insuffisantes malgré leur nombre. En voici deux exemples tirés du même morceau :

[1] P. 44, 45.
[2] P. 46.
[3] Préface, p. v.

« *Tout est frelore bigoth*. *La Bataille*, ou chanson sur la défaite des « Suisses à Marignan, mise en musique à quatre parties par le fa- « meux Clément Jannequin, et réimprimée à Venise chez Jérôme Scot, « en 1550.

« *Tout est frelore*,
« *La tintelore*,
« *Tout est frelore, bigot.* »

« Ces termes, qui répondent au *Tout est perdu*, que chantait en mou- « rant la gaie mademoiselle de Limeuil, sont devenus français depuis « le temps de la farce de Patelin, où Guillemette, pour obliger son mari « à se tenir sur ses gardes contre le drapier qui pourrait le surprendre, « lui parle de la sorte :

« *Je ne sais s'il reviendra point*,
« *Ou non, dea, ne bougez encore :*
« *Notre fait seroit tout frelore*,
« *S'il vous trouvoit être levé.* »

(Le Duchat.)

Cette note de le Duchat indique bien le sens de l'expression *frelore ;* mais elle n'en fait pas connaître l'étymologie. Si, au lieu de s'en tenir à une explication empruntée, l'auteur nous avait expliqué lui-même l'exclamation de Pantagruel, il n'aurait pas manqué de nous y faire reconnaître le bas allemand *verlore, bi Gott !* en bon allemand *verloren, bei Gott!* Qu'ainsi les mots *Tout est frelore bigoth* se traduisent littéralement par *tout est perdu, par Dieu !* et que le mot *frelore* est d'origine germanique, comme l'indiquent assez le tudesque *ferluren*, perdre; l'anglo-saxon *forleoran*, *forleosan*, perdre; le danois *ferlore*, perdre, *ferloren*, perdu ; le suédois *fœrlora*, perdre, *fœrlorad*, perdu ; le hollandais *verliezen*, perdre, *verlooren*, perdu ; enfin l'allemand *verlieren*, perdre, *verloren*, perdu. Quant au mot *bigoth*, il vient évidemment du tudesque *bi*, par, *Got*, Dieu; en anglo-saxon *bi God ;* en hollandais *by God ;* en bon allemand *bei Gott*, et en bas allemand *bi Gott*, d'où les Français ont tiré le surnom de *bigot*. (Voyez de Chevallet, *Origine et formation de la langue française*, Ire partie, chap. iii, Élément germanique, sect. ii.)

Aux mots : *meiane*, *contremeiane*, *triou*, *maistrelle*, *épagon*, *civadière*, je trouve cette note : « noms de voiles qu'il serait trop long, dit « de Marsy, et même inutile d'expliquer, ainsi que beaucoup d'autres

« termes de marine qui se rencontrent dans ce chapitre. » Cependant ces mots ne se trouvent ni dans le Glossaire de Roquefort, ni dans le Dictionnaire de Borel, et j'avoue ingénument que je ne suis pas absolument familiarisé avec leur signification; si l'auteur de la note avait bien voulu nous les expliquer, je lui en aurais été reconnaissant. Je crois même, sauf meilleur avis, que pour d'autres encore ces explications n'eussent pas été plus *inutiles* qne les suivantes : *voyagiers* (voyageurs), *prore* (proue), *trinquet de gabie* (de hune, de l'italien *gabia*), etc. Je regrette que M. Godefroy n'ait point ajouté sa propre érudition à celle des autorités qu'il cite, pour nous expliquer les expressions les moins connues comme il explique celles dont l'origine et le sens sont plus apparents.

Malgré ces imperfections, le premier volume de l'*Histoire de la littérature française* annonce un ouvrage important et qui promet d'être généralement bon. Si l'auteur n'a pas encore tout à fait rempli son programme : *Faire tout autrement, faire beaucoup mieux que ses devanciers*, il faut convenir au moins que déjà il a fait mieux que beaucoup d'autres, et qu'il dépend de lui de surpasser le grand nombre.

H. Mertian.

QUELQUES MOTS A PROPOS D'UN ARTICLE DU R. P. DOM GUÉRANGER.

L'*Univers* a publié, le 20 novembre, un article du R. P. dom Guéranger, abbé de Solesmes, dirigé en partie contre notre collaborateur le P. Matignon. Bien que notre Recueil ne se prête guère aux luttes un peu ardentes de la presse périodique, en présence d'un tel contradicteur, si exercé à la polémique et si haut placé, nous pensons ne pouvoir refuser à nos lecteurs quelques mots d'explication, afin de prévenir, s'il est possible, tout fâcheux malentendu.

Voici les faits :

En 1856, M. le prince A. de Broglie fit paraître les deux premiers volumes de son bel ouvrage, l'*Église et l'Empire romain au quatrième siècle.* Persuadé qu'il s'y rencontrait de graves et pernicieuses erreurs, dom Guéranger se mit en devoir de les signaler dans une série d'articles insérés dans l'*Univers.* En 1859, M. de Broglie donne au public la suite de son livre. Sans s'occuper des deux premiers volumes, sans nommer le R. P. abbé de Solesmes, sans se permettre aucune allu-

sion, directe ou indirecte qui pût réveiller la controverse, le P. Matignon a dit ce qu'il pensait des deux nouveaux volumes. C'est dans ces circonstances que dom Guéranger prend à partie notre collaborateur. Nous en avons été surpris; car, enfin, le P. Matignon, en parlant avec éloge des remarquables travaux de M. de Broglie, avait usé de son droit. Quelle que soit l'autorité du vénérable restaurateur de l'ordre de Saint-Benoît en France, lorsqu'il a critiqué un ouvrage, n'est-il plus permis d'en dire du bien, et faut-il que cet interdit aille frapper d'avance tous les écrits qui pourront sortir de la même plume?

Le P. Matignon savait d'ailleurs que tout le monde était loin de porter un jugement aussi rigoureux sur les écrits du noble historien. Dernièrement encore un célèbre professeur de théologie, M. Laforêt, de l'université de Louvain, donnait sur ces deux volumes une appréciation non moins favorable que celle de notre confrère. Nous pouvions surtout nous rassurer en voyant le Père commun des fidèles, dans une lettre autographe adressée à M. de Broglie à l'occasion des deux derniers volumes, se féliciter de trouver en lui « *un homme voué aux bonnes études et toujours prêt à soutenir les droits de notre sainte religion dans les temps difficiles où nous avons à vivre.* » Ce serait en effet chose assez étrange qu'un pape tînt un pareil langage à l'égard d'un homme dont les écrits annonceraient des tendances dangereuses et contiendraient notoirement des doctrines peu sûres en matière de foi. Or, grâce à dom Guéranger lui-même, à l'époque où le Souverain Pontife écrivait cette lettre, toute espèce de notoriété était acquise aux doctrines de M. de Broglie. Il était donc bien permis d'attacher quelque prix aux paroles de Pie IX. En les citant, le P. Matignon ne croyait pas prêter le flanc à la critique, et il était surtout bien loin de s'attendre à la leçon qu'on lui adresse aujourd'hui.

Le R. P. abbé de Solesmes le renvoie à ses *Lieux théologiques!* Quest-ce à dire? Que le pape n'est pas infaillible dans sa correspondance privée? Le P. Matignon ne l'ignorait pas sans doute. Mais nous voudrions apprendre du R. P. dom Guéranger si, en dehors des décisions doctrinales, il n'attache aucune valeur aux encouragements donnés par le Souverain Pontife. D'ailleurs, toutes les autorités qu'il invoque lui-même sont-elles donc infaillibles?

Nous ne dirons rien du ton que dom Guéranger a pris vis-à-vis du P. Matignon, ni des allusions qu'il a cru devoir faire à d'autres travaux du *brillant lauréat du collége Romain, et à ses études sérieuses sur les bancs de l'école*, ni du conseil qu'il lui donne d'attendre encore *quelque vingt ans* (il en aurait alors cinquante-cinq) avant de songer à

apprécier les hommes et les choses. Mais, puisqu'on nous renvoie à l'étude de l'histoire, pour nous renfermer dans cette question de principe, le R. P. abbé de Solesmes ne s'exagère-t il pas l'importance de cette étude, et ne témoigne-t-il pas un peu trop de dédain pour la théologie scolastique? Sans doute l'histoire est le terrain sur lequel se rencontrent la plupart des controverses modernes, et il va sans dire qu'un habile historien peut rendre les plus grands services à la religion. Nous en avons un exemple éclatant dans M. l'abbé Gorini, dont la mort récente a été entourée de si légitimes hommages.

Des écrivains hostiles ou étrangers aux enseignements de la foi avaient admis dans leurs récits des faits et des appréciations aussi contraires à la vérité de l'histoire qu'au sentiment catholique. A l'aide de laborieuses et patientes recherches, M. l'abbé Gorini a remis les choses dans leur vrai jour, et il a eu le bonheur d'amener ceux mêmes qu'il critiquait à reconnaître la justesse de ses observations et à rétracter leurs erreurs. M. l'abbé Gorini a certainement bien mérité de l'Église et de la science, et il nous a appris, mieux que personne, la valeur des études historiques. Mais enfin, il n'en est pas moins vrai que la primauté appartient à la théologie. Dans ces temps que l'on se plaît à décorer du nom d'âges catholiques, on n'avait garde de l'oublier, et la théologie était regardée comme la reine des sciences. On sait même que les études historiques étaient alors passablement négligées. Il semble que notre siècle veuille changer tout cela, et qu'aujourd'hui l'histoire doive occuper le premier rang. Sans prétendre qu'il en est ainsi pour dom Guéranger lui-même, n'aurions-nous pas lieu de supposer qu'il se fait illusion sur l'importance que peut avoir l'histoire quand il s'agit surtout d'apprécier l'orthodoxie d'un livre? Car telle est, entre lui et nous, la question, et il a eu soin de le rappeler dans son article, où il demande si M. de Broglie est *parfaitement en règle avec l'orthodoxie.* Dom Guéranger accuse M. de Broglie de naturalisme. Qu'est-ce que le naturalisme? C'est à la théologie, ce nous semble, et non à l'histoire, qu'il faut le demander.

Le naturalisme, c'est, pour nous, l'exclusion systématique du surnaturel. M. de Broglie est-il tombé dans une pareille erreur? Évidemment non. Comme le reconnaît le P. Matignon, et comme il le reconnaîtra lui-même bien volontiers, si on le lui prouve, il a « *poussé peut-être un peu trop loin les rigueurs de la critique par rapport aux faits miraculeux et aux écrivains chrétiens.* » Mais de quels faits miraculeux s'agit-il? De ceux qui sont contenus dans l'Évangile? Non; il s'agit de faits qui appartiennent à l'histoire ecclésiastique. Mais l'Église les pro-

pose-t-elle à notre croyance comme miraculeux? Non, sans doute; ils ne sont donc pas matière de foi. Que, sur ces faits, la critique n'ait pas dit son dernier mot par la bouche de M. de Broglie, c'est possible; mais, en attendant, il ne s'ensuit pas que les pages appréciées ici même soient répréhensibles au point de vue de l'orthodoxie. En dehors même de certains événements sur le caractère desquels l'éminent écrivain ne se prononce pas, l'ensemble de l'histoire telle qu'il la présente constitue, aux yeux de tout homme qui réfléchit, une démonstration irrésistible de la vérité catholique.

Il n'est donc pas étonnant que le P. Matignon, en retrouvant cette preuve de crédibilité dans le double tableau de la persécution arienne patronnée par Constance, et de la réaction païenne suscitée par Julien, n'y ait pas vu ces dangereuses doctrines que le R. P. abbé de Solesmes croit y découvrir. Ajouterons-nous que notre collaborateur, en approuvant la réserve de M. de Broglie, ne se montre nullement disposé à faire à l'esprit du siècle des concessions compromettantes pour la vérité? Si on s'en tenait aux citations faites par dom Guéranger, on pourrait le croire ; mais l'ensemble de l'article incriminé proclame le contraire; nous en appelons aux souvenirs de ceux qui l'ont lu.

Après cela, on pourra sans doute ne point partager les appréciations adoptées par les *Études de théologie ;* c'est surtout en pareilles matières qu'il y a des nuances, et qu'on ne doit point s'étonner d'une certaine diversité d'avis. On nous assure que plusieurs Pères de la Compagnie de Jésus « sont loin d'être aussi faciles que nous sur cette question. » Soit. Pas plus que la *Civiltà cattolica,* nous n'avons la prétention d'être l'organe de la Compagnie, qui n'est point solidaire, comme chacun sait, de toutes les opinions exprimées par ses membres, soit dans le recueil italien, soit dans le nôtre. *Cuique suum.* Les lettres adressées au R. P. abbé de Solesmes ne nous engagent pas, et l'article du P. Matignon, quoique peut-être un peu plus mûri que les adhésions épistolaires auxquelles se réfère dom Guéranger, laisse la même liberté à nos frères. Personne plus que nous ne respecte l'autorité, mais nous savons aussi où elle réside ; ce n'est ni dans des articles de journaux ni dans des correspondances privées.

Le R. P. abbé de Solesmes dit en terminant :

« Je demande pardon au R. P. Matignon de l'insistance que j'ai mise dans mes réclamations contre son article : sans s'en être rendu compte peut-être, il a heurté contre un homme de convictions fermes et qui ne craint pas de se montrer en face. C'est le même homme qui, l'année dernière, a bravé plus d'une colère, pour défendre la Compagnie de

Jésus injustement attaquée, et qui n'est pas même sorti encore de l'arène. Le R. P. Matignon est Angevin, il doit savoir mieux que personne la portée de cette allusion. »

Dom Guéranger sait, de son côté, que nous avons toujours professé pour lui la plus respectueuse estime. Nous n'ignorons pas l'attachement dont il nous a plus d'une fois donné des preuves, et il nous est doux de lui témoigner notre reconnaissance pour les travaux où il s'engage en combattant un de ses plus anciens adversaires, qui est aussi le nôtre, et en réfutant un ouvrage qui a fait quelque bruit même en dehors de l'Anjou. Mais nous pensons qu'il n'est digne ni de lui ni de nous de croire que les liens de la reconnaissance doivent enchaîner l'indépendance de nos jugements, nous obliger à louer tout ce qu'il loue et à blâmer tout ce qu'il blâme. Nous ne réclamons, d'ailleurs, que la liberté dont il use lui-même, et, dans ces termes, il nous trouvera encore plus souvent avec lui que contre lui.

Pour la rédaction des ÉTUDES,

CH. DANIEL. J. GAGARIN.

MÉLANGES

M. OLIER ET LES JANSÉNISTES

De tous les saints personnages qui parurent au dix-septième siècle, M. Olier fut sans contredit un des plus dévoués à l'Église, et par là même des plus ardents à combattre l'hérésie jansénienne. Il parvint à en préserver entièrement la Compagnie qu'il a fondée et qui sut conserver intact jusqu'à la fin l'esprit de soumission aux décrets de Rome et de zèle contre l'erreur, qu'il lui avait légué. Le dernier historien de ce saint prêtre, suppléant au silence de ses prédécesseurs, nous a donné un récit attachant des luttes qu'il lui fallut soutenir pour empêcher le venin de s'insinuer dans la paroisse et dans le séminaire de Saint-Sulpice. Mais combien de fois n'a-t-il pas dû regretter de se voir obligé d'emprunter aux jansénistes seuls des relations nécessairement incomplètes ? Lui-même nous en avertit à l'occasion de la conférence du P. Desmares avec le P. dom Pierre de S. Joseph. « Tel fut, dit-il, le dénouement de cette conférence, du moins c'est tout ce que nous en savons, d'après une relation composée par le P. Desmares, où il aura supprimé sans doute bien des traits qui n'étaient point en sa faveur. » (*Vie de M. Olier*, t. II, 158.)

Nous sommes heureux de pouvoir en quelque sorte combler ces lacunes à l'aide d'un document qui nous est tombé récemment entre les mains. Le P. René Rapin avait, comme on sait, composé une histoire du jansénisme que la mort l'empêcha de publier. Dans cette histoire, il se plaît à reconnaître l'obligeance avec laquelle « MM. du séminaire de Saint-Sulpice au faubourg Saint-Germain » se sont empressés de lui

communiquer tous les documents dont ils étaient en possession. Ce fut sans doute ce qui le décida à leur permettre de prendre copie dela première partie de cet ouvrage et d'un mémoire sur la paix de Clément IX, manuscrits qui ont passé de la bibliothèque du séminaire dans celle de l'arsenal. Mais la seconde partie, où il raconte les progrès du jansénisme après la mort de Saint-Cyran, n'était pas en état d'être transcrite. C'est donc de l'autographe même, qu'un hasard providentiel nous a fait découvrir, que nous avons extrait ce qui concerne l'opposition de M. Olier à la Secte, persuadé qu'on ne lira pas sans intérêt les détails circonstanciés que le P. Rapin avait certainement puisés à Saint-Sulpice même, en particulier sur la conférence du P. Desmares et sur l'affaire de M. de Liancourt.

Nous trouvons d'abord un aperçu des premières hostilités de Port-Royal contre le vénérable curé de Saint-Sulpice. M. Faillon n'avait pu en parler que d'après une lettre de M. Tronson. (Notes du IXe livre de la IIe part. Note 1 ; t. II, 178.)

« Parce que les gens de bien ne pouvoient se taire voyant qu'on en vouloit à la religion : et qu'il se trouva en Sorbonne et dans la ville des persones assés courageuses pour faire eclatter leur zele contre ces nouveautés, qu'on introduisoit : on trouva moyen à Port-Royal d'imposer silence à tous ceux qui avoient la hardiesse de parler, par des écrits piquans et satiriques qu'on répandit dans le monde contre ceux qui osoient se plaindre.

« L'abbé Ollier, curé de Saint-Sulpice, fut attaqué un des premiers. C'estoit un homme bien intentionné, d'une des plus anciennes familles de la robe, et fort considerable dans la ville : lequel, par un pur desir de servir Dieu, se fit curé de cette grande paroisse, pour occuper son zele dans la vaste etendue du fauxbourg de Saint-Germain, où les besoins pour les secours spirituels sont si frequens. Toute sa famille voulut s'opposer à ce dessein. Car les gens de qualité regardoient ces benefices à charge d'ames bien au-dessous d'eux en ce temps là, et sa mere ne pouvoit pas se resoudre, disoit-elle, à voir son fils courir après un trepassé dans les rues de Paris : ce qui estoit une des principales fonctions de son ministere. Mais enfin il surmonta ces obstacles, par le desir ardent qu'il avoit de servir Dieu, dans une si ample moisson qu'est celle de cette paroisse : il le fit en effect comme il l'avoit projetté, et son zele l'avoit rendu habile et industrieux à servir le prochain, car par une vigilence infatigable il se trouvoit partout où le besoin de ceux que la Providence avoit mis sous sa conduite l'appelloit ; et comme il

estoit amy de l'abbé de Pons (curé de Saint-Jacques), il avoit appris des choses assés particulieres du detail de la conduite de Port-Royal, pour en avoir un grand eloingnement luy-mesme, et pour eloingner ceux et celles de sa paroisse, qu'il trouvoit y avoir du penchant. Il avoit aussy assés souvent des entretiens avec le prince de Condé (Henri de Bourbon), qui estoit de sa paroisse, sur la nouvelle opinion, que ce prince ne pouvoit souffrir : et ils s'estoient souvent animés l'un et l'autre à la combattre sans aucun menagement. L'abbé Ollier en disoit ses sentimens dans les compagnies où il se trouvoit, quand l'ocasion s'en presentoit, avec une liberté qui le rendoit recommandable dans sa paroisse : ce qui refroidit la plus part de ceux qui commençoient à se declarer dans le fauxbourg de Saint-Germain en faveur de la nouvelle doctrine, et inspira au seminaire de Saint-Sulpice une si grande opposition à ce party, qu'ils combattirent tousjours avec plus de fermeté que les autres communautés d'ecclesiastiques de Paris, par l'aversion que cet abbé leur inspira de la doctrine qu'on y enseignoit, dès qu'elle parut dans le monde. Mais on ne luy pardonna pas à Port-Royal, dont une des principales maximes estoit de ne jamais pardonner à ceux qui se déclaroient contre ses sentimens. Car l'aigreur et le peu de charité estoit le principal caractere de ce party. On traitta l'abbé Ollier de la mesme maniere dont on avoit traitté le P. Noüet, le P. Petau, l'evesque de Vabres, l'evesque de la Vaur, et tous les autres qui avoient osé parler ou ecrire contre le nouveau party : lequel se rendit tellement redoutable par la vehemence de ses invectives, que les plus gens de bien qui devoient se declarer contre cette nouveauté, ou par leur caractere ou par leur zele, furent obligés de mettre toute leur prudence à se taire, et à se menager eux-mesmes par un silence peu chretien dans une affaire de cette importance et qui alloit au renversement de la religion.

« Il se trouva des ecclesiastiques de Saint-Sulpice assés courageux pour repondre aux calomnies du Port-Royal et pour defendre leur curé. Lequel l'ayant sceu, il fit aporter leurs ecrits, et les jetta dans le feu en leur presence ; ce qu'ayant fait : Ne sçavés vous pas, leur dit-il, que la calomnie est une des recompenses que Dieu donne à ceux qui defendent la religion ; benissons-le de ce qu'il nous a jugés dignes de souffrir la persecution, pour avoir defendu ses interets. Ce fut par de si grandes maximes qu'il imprima dans sa communauté l'horreur des opinions nouvelles. »

Voici maintenant le récit complet et puisé aux sources authentiques,

de la fameuse conférence entre le P. dom Pierre de Saint-Joseph et le P. Desmares.

« On ne les menageoit point (les *Jansenistes*) dans la paroisse de Saint-Sulpice, où l'abbé Ollier, qui en estoit curé, faisoit eclatter son zele, de la mesme maniere que s'il eust esté soutenu de la Cour, et que tous les gens de bien eussent unanimement concourru avec luy à s'opposer au progrès de la nouvelle doctrine : quoyqu'il fust alors presque le seul qui parut sur les rangs pour y resister. Il ne pouvoit souffrir que deux personnes aussy illustres par leur naissance et par leur vertu qu'estoient le marquis et la marquise de Liancour autorisassent de leur protection ce nouveau party, et donnassent quelque atteinte à la pureté de leur foy par le commerce frequent qu'ils avoient l'un et l'autre à Port-Royal. Comme son zele luy donnoit de la hardiesse, il ne peut leur dissimuler la peine que luy faisoit cette conduite : il les supplia par l'interest qu'il devoit prendre en leur salut, estant leur pasteur, de vouloir souffrir une visite de dom Pierre de Saint-Joseph feuillant, son amy, qui avoit la reputation de bien entendre le fonds de toute cette question de la grace, qu'il avoit fort estudiée, et dont il avoit imprimé desja quelques traittés assés bien receus du public. Le marquis et la marquise consentirent à la proposition de leur curé, à condition que le P. Desmares s'y trouveroit, quand le P. Feuillant leur voudroit faire cet honneur. La marquise en parla au mareschal de Schomberg, son frere, qui n'approuvoit point l'attachement qu'elle avoit à Port-Royal, et qui lui donnoit sans cesse des avis là dessus : car c'estoit un homme droit, bien intentionné, qui s'estoit exercé sur la matiere de la grace et mesme agguerry pour ainsy dire dans des entretiens qu'il avoit eûs quelquefois avec le P. Jean Bagot, theologien de la Compagnie de Jesus, dont il estimoit la vertu et la grande capacité. Mais cette pretendue visite, qu'on voulut preparer par des negociations, devint une conference reglée dans les formes par toutes les façons qu'on y fit. Car le mareschal de Schomberg, qui vouloit profiter de cette occasion pour l'interest de sa sœur, qui lui estoit chere, souhaita non-seulement d'y assister, mais qu'il y eust des temoings de part et d'autre, pour tascher de regler quelque chose par là qui peust servir de conduite à la marquise, qu'il ne pouvoit voir dans l'esgarement où elle estoit sans en gémir. Ainsy au lieu de la visite que le P. Feuillant devoit rendre au marquis de Liancour chez luy, on s'assembla à Saint-Sulpice chez le curé vers le commencement du mois de may de cette année 1652, où de concert avec les parties intéressées se trouverent le mareschal de Schomberg, le mar-

quis et la marquise de Liancour, l'abbé Ollier, curé de Saint-Sulpice, le P. dom Pierre de Saint-Joseph, le P. Desmares, de Bretonvilliers, supérieur du seminaire de Saint-Sulpice, un docteur de Sorbone nommé de Parlages, et l'official de Rodès, nommé Hudon.

« La chose estant ainsi arrestée entre le marquis de Liancour et l'abbé Ollier par la mediation du mareschal de Schomberg, qui crût qu'une conference auroit plus d'effect, l'abbé manda au Feuillant qu'il se tint près, pour se trouver au jour qu'il luy marquoit chez luy pour avoir une conférence avec le P. Desmares, en presence du marquis et de la marquise de Liancour, sur la nouvelle opinion. Le Feuillant fut un peu surpris de se voir embarqué par l'abbé dans une dispute, au lieu d'une visite qu'on lui proposoit. Voici ce qu'il repondit au billet de l'abbé Ollier :

« Je croiois qu'on vouloit faire une simple conference avec des per-
« sones dociles et capables de suivre les bons avis qu'on leur pourroit
« donner. Mais puisqu'on propose un des chefs les plus importans pour
« la conference, qui n'est pas homme à ceder à la verité connue, qui
« tascheroit mesme plus tost à l'embrouiller et à la cacher aux au-
« tres : j'ai pensé que la prudence me défendoit de paroistre dans une
« assemblée où il y auroit beaucoup à chicaner, et où celui qui par-
« lera d'un ton plus hault l'emportera et demeurera victorieux, au
« préjudice de la cause commune. Mais afin qu'on ne tire pas avantage
« de ce refus, j'accepte l'offre qu'on m'avoit fait de conferer par
« escrit : et pour cet effect, je vous envoye quelques réflexions que j'ay
« faites sur la doctrine du temps, qui me semblent assez fortes, sans
« entrer dans le fonds de la matiere, pour faire connoistre à toutes les
« persones equitables le peu de sujet qu'il y a de suivre la nouvelle
« doctrine et d'abandonner l'ancienne. Si vous jugés à propos de les
« communiquer à madame de Liancour, de luy en faire concevoir
« l'importance et de luy representer combien toutes les accusations
« dont on noircit nostre doctrine sont frivoles et malicieuses, n'estant
« fondées que sur des medisances grossieres, faites à plaisir : cela fera
« peut-estre quelque impression sur son esprit : veu mesme que la
« reponce qu'on y fera ne sçauroit estre solide, ny capable de satis-
« faire une persone judicieuse. Mais je vous prie d'en retenir une co-
« pie exacte, comme aussy de tout ce qui sera escrit de part et d'autre
« au cas qu'on en veuille contunuer un entretien de la sorte par escrit,
« qui sera à mon avis plus utile qu'une conference verbale, comme
« estant moins sujet aux illusions. Il faudroit demander qu'on réponde
« exactement à tous les points que je propose, ce qui ne sera pas sans

« peine. Je suis votre tres humble et tres obeissant serviteur, » etc.

« Il adjoutoit au bas de la lettre en apostille ces paroles :

« Nonobstant ce que je vous escris, si vous estimés qu'il soit à pro-« pos que je paroisse en persone à la conference, je ferai ce qu'il « vous plaira, et en ce cas il faudroit retenir l'escrit vers vous : j'at-« tends votre résolution. » Voici l'extrait de son mémoire :

« L'auteur du livre de la *Grace victorieuse* avoüant que toute cette dispute se reduit à la question de la grace suffisante : il n'est pas necessaire d'entrer en de grandes contestations sur cela. Et comme messieurs les Jansenistes pretendent que dans l'estat de la nature corrompue il n'y a point de grace qui ne soit efficace et qui ne necessite nostre volonté, quand elle agist, ils tiennent cette doctrine pour tres orthodoxe. De sorte qu'ils nous traitent de semi-pelagiens, d'ennemis de saint Augustin et de molinistes, parce que nous sommes d'un autre sentiment. Mais je soutiens ces accusations sans fondement et tres injustes :

« 1° Parce qu'ils ne peuvent produire aucunes paroles des Papes ou des Conciles, qui ayent condamné Pelagius pour avoir reconnu des graces suffisantes qui ne soient pas efficaces. Pelagius a bien esté condamné pour n'avoir pas reconnu des graces intérieures, et parce qu'il a cru que l'homme peut faire son salut par les seules forces de la nature : mais il ne se trouvera pas que l'Eglise l'ait condamné pour reconnoistre une grace suffisante, d'où il s'ensuit que c'est une imposteure de mettre l'opinion de la grace suffisante parmy les erreurs des semipelagiens.

« 2° C'est une calomnie de nous faire passer pour ennemis de la doctrine de saint Augustin : ce Pere n'ayant jamais escrit qu'il n'y eust pas de grace suffisante, ny que la grace efficace necessite la volonté.

« 3° C'est agir de mauvaise foy de nous traitter de molinistes, parce que nous reconnoissons des graces suffisantes : puisque quatre cents ans avant la naissance de Molina on defendoit en toutes les ecoles de theologie cette doctrine. Aussy tous les gens raisonables doivent prendre garde à tous ces artifices qui ne buttent qu'à couvrir d'un specieux pretexte le dessein qu'on a de ruiner la veritable doctrine, qui a toujours esté enseignée dans l'Église.

« On ne se contenta pas de ce memoire, on souhaita que le P. Feuillant parut en persone dans la conference devant les huit persones qu'on lui avoit marquées : à quoi il ne manqua pas, quelque repugnance qu'il eust à s'exposer à des gens qu'il jugeoit peu sincères, et à une entreprise dont il n'y avoit rien à esperer. Tout le monde se

trouva à point nommé à la conference. Ce fut l'abbé Ollier, qui par l'autorité que lui donnoit son caractere en fit l'ouverture, et profitant du memoire du P. Feuillant, qu'il avoit gardé sans le communiquer au P. Desmares, commença par la premiere observation de ce memoire, persuadé qu'il estoit que de tous les principes de l'opinion nouvelle il n'y en avoit point qui revoltast plus les esprits, et causast plus de troubles parmy les fideles que celuy qui oste à tous les hommes les graces necessaires et suffisantes pour faire le bien qu'ils ne font pas et pour eviter le mal qu'ils font. Ce qui l'obligea d'ouvrir la conference par l'examen d'une doctrine si estrange : et s'il est vray que Dieu traitte les fideles et mesme les justes avec cette rigueur. Il pria donc le P. Feuillant de dire son sentiment là dessus, pour commencer la conference par le point le plus important Ce Pere n'eut pas de peine à soutenir de bouche ce qu'il avoit envoyé à cet abbé par escrit : que l'homme qui ne fait pas le bien qui lui est commandé le peut faire, s'il n'evite pas le mal qui luy est defendu, qu'il peut l'eviter : que Dieu de son côté luy offre tout le secours necessaire pour cela, et qu'en ce sens on ne peut nier, sans renoncer à la foy, qu'il n'y ait dans l'estat de la nature corrompue des graces suffisantes, qui ne sont point efficaces, et qu'il soutenoit que c'estoit là la doctrine de l'Église.

« Le P. Desmares, pressé par l'abbé Ollier de dire son sentiment sur la question proposée, et de reconnoistre cette doctrine pour orthodoxe ou de la combattre, s'en excusa sous de faux pretextes, disant qu'il n'estoit pas aysé de parler nettement sur un point si difficile : et il ne fut jamais possible de l'obliger à soutenir le contraire, quoyque ce fust le principe le plus estably, et le point le plus essentiel de la doctrine de l'evesque d'Ipres, expliqué fort au long dans son apologie faite par les escrivains de Port-Royal, et encore tout nouvellement declaré dans le livre de la *Grace victorieuse*, par la Lane, abbé de Val-Croissant. Il est vray que ce Pere, pour eblouir les assistans ou pour donner le change au P. Feuillant, fit l'espace de deux heures des discours vagues, meslés de distinctions inutiles de la doctrine de saint Thomas et de celle de Molina, qui n'alloient à rien de solide, et dont il ne s'agissoit pas. Mais le Feuillant, s'attachant toujours au point dont il s'agissoit sans s'en escarter, laissoit le P. Desmares s'esloigner du vray sens de la proposition, et s'entortiller dans ses distinctions qui n'alloient qu'à faire mieux voir son peu de sincerité, insistant tousjours sur ce point, comme sur celuy d'où dépendoit la décision de cette conference et la ruine de la nouvelle opinion. Enfin, apres plus de trois heures de contestation qui ne servit qu'à fatiguer la compagnie, la conference se

termina sans d'autre effect que celuy qu'ont d'ordinaire ces sortes de disputes : c'est-à-dire que chacun en sortit ainsy qu'il y estoit entré, car pas un ne changea de sentiment. Mais comme le bruit de cette conference s'estoit repandu dans le monde, et que les Jansenistes publioient pour s'en faire honneur, que l'avantage estoit demeuré au P. Desmares, le P. Feuillant fut obligé de faire un escrit qu'il adressa en forme d'epitre à un evesque, pour rendre compte de cette affaire au public, en declarant comme elle s'estoit passée. Le P. Desmares refuta cet escrit sur les mémoires qui luy en furent fournis de Port-Royal : et ce ne furent pendant le reste de l'esté que imprimés en lieux communs sur la grace, qu'on repandoit dans Paris et dans les provinces de part et d'autre. Et tout cela alloit bien plus tost à embrouiller cette question, comme le pretendoient les Jansenistes, qu'à l'esclairer. Ce qui obligea un homme de qualité à s'informer de l'abbé de Bretonvilliers, qui s'estoit trouvé à la conference, de la maniere veritable dont elle se passa, car on ne sçavoit ce qu'on en devoit croire sur les differents bruits qui en courroient par la ville. L'abbé de Bretonvilliers, qui avoit pris possession de la cure de Saint-Sulpice par la demission de l'abbé Ollier, le vingt-neuvieme jour de juin, fit cette reponce par une maniere de lettre qu'il fit imprimer pour la satisfaction du public.

« Pour repondre à la demande que vous me faites sur la conference, « nous pouvons vous assurer avec verité que le P. Desmares ne re- « pondit jamais bien nettement à la question proposée par M. l'abbé « Ollier, à laquelle au contraire le Père Feuillant repondit sans diffi- « culté, » Signé Ragois. De Parlages, un des docteurs de Sorbone qui y avoit assisté, signa ce billet. Le mareschal de Schomberg, interrogé aussy par un de ses amis du succès de cette dispute, repondit que le P. Desmares n'avoit fait que biaiser. Le P. Desmares, honteux luy-mesme et en quelque façon humilié du peu de succès de la conference, escrivit quelques jours après une grande lettre d'esclaircissement au Feuillant, qui contenoit une explication des sens differens qu'on pouvoit donner à cette grace suffisante, qu'il avoit voulu establir, mais qui n'alloit point du tout au but : ce qu'il n'auroit jamais fait, s'il avoit eü l'avantage en cette dispute comme les Jansenistes le debitoient. A quoy le Feuillant repartit, qu'il ne pouvoit pas donner son avis sur les theses du P. Desmares, c'est ainsy qu'il apelloit son escrit, parce qu'estant conceües en termes vagues, obscurs et equivoques, il ne pouvoit pas deviner au vray en quel sens il pretendoit les defendre. Mais il ne laissa pas de donner au public un escrit fort sçavant, pour declarer le consentement univer-

sel des pères et surtout de St Augustin, sur cette vérité de nostre religion, qu'il y a des graces suffisantes, et il apella cet escrit le consentement universel de tout le monde, *consensus orbis*, afin de prévenir les esprits faibles sur cette doctrine contre les faux raisonnemens de Port-Royal : à quoy il ne fut pas repondu, parce qu'il n'y avoit rien de solide à y repondre. Mais outre que le Pere Dom Pierre de St Joseph estoit amy de l'abbé Ollier, ce fut encore par prudence qu'il jetta les yeux sur lui, afin de detruire l'artifice des Jansenistes, qui taschoient à publier dans le monde que la resistance qu'on faisoit à la nouvelle doctrine n'estoit qu'une jalousie pure et une animosité des Jesuites, qui s'interessoient à defendre l'opinion de Molina, theologien de leur société. Car quel interest un Feuillant y auroit-il pris et par quelle raison luy curé de St-Sulpice, et les ecclesiastiques qui gouvernoient le seminaire, auroient-ils pensé à soutenir cette doctrine, si elle n'eust esté la doctrine de l'Église? »

M. Olier, du reste, n'avait point attendu cette conférence pour amener ses illustres paroissiens à remplir leur devoir. Il avait exigé d'eux, dès avant la Bulle d'Innocent X, une promesse de soumission aux décisions du Saint-Siége. Le P. Rapin nous l'a conservée.

« On fit courrir dans le monde la promesse que le marquis et la marquise de Liancour avoient faite l'année precedente en secret à l'abbé Ollier, alors curé de Saint-Sulpice, dont voicy la copie.

« Nous promettons, moyennant la grace de Dieu, de suivre exacte-
« ment toutes les decisions que le pape fera nettement et distincte-
« ment sur la matiere de la grace : quand même il condamneroit
« toutes les prospositions que nous croyons estre dans la doctrine
« de saint Augustin, voulant vivre et mourir dans la foy de l'Église
« catholique, apostolique et romaine, sans nous séparer jamais d'elle
« ny douter d'aucun des points de la foy, qu'elle nous enseignera. Fait
« à Liancour, ce premier septembre 1651, signé R. du Plessis, Jeanne
« de Schomberg. » Il y avoit au bas du billet en apostille : « Nous
« supplions tres humblement M l'abbé Ollier de garder cet escrit, par
« lequel nous avons voulu lui declarer nos veritables dispositions, pour
« sa satisfaction particuliere, sans qu'il passe s'il luy plaist en d'autres
« mains. »

Cette promesse, qui ne fut pas tenue, explique naturellement la conduite du clergé de Saint-Sulpice à l'égard des deux époux.

« Le marquis de Liancour avoit deux maisons de campagne dans une

egale distance de Paris, où il passoit d'ordinaire l'esté et l'autonne. C'estoit à Liancour, terre située dans le diocese de Beauvais, proche de Clermont, sur le chemin de Picardie, et le lieu le plus delicieux qui fust alors en France, pour l'abondance des eaux, la beauté des jardins, et la diversité des promenades, où il passoit l'esté et quelquefois une partie de l'autonne avec la marquise sa femme. Et c'estoit à la Rocheguyon, située sur les bors de la Seine, à trois lieües au dessous de Mantes, païs admirable pour la chasse, qu'il passoit le reste de l'autonne, et quelquefois mesme le commencement de l'hyver. Il s'estoit tenu dans ses terres depuis la bulle d'Innocent X; un peu embarassé, à ce qu'on pretend, du party qu'il avoit à suivre sur l'engagement qu'il avoit pris avec le curé de Saint-Sulpice, auquel il avoit donné une declaration par escrit de se soumettre dès que le Pape auroit parlé : mais il n'avoit pas laissé de faire quelques voyages à Paris, et de s'aller confesser à la paroisse, quand ces voyages donnoient dans les jours qu'il avoit coutume de faire ses devotions : ce qu'il fit plusieurs fois, sans qu'on luy parlast de rien, ny mesme de la promesse qu'il avoit donnée de changer de conduite. Sur quoy on prit enfin la resolution de sçavoir de luy-mesme ses intentions...

« Il y avoit près de quinze ou seize ans que sa femme et luy se confessoient à un prestre habitué de la paroisse, nommé Charles Picoté : c'estoit un homme simple, d'un sens borné, mais en qui ils avoient reconnu une grande probité : et c'estoit à sa vertu qu'ils s'estoient attachés, plus qu'à sa capacité. Il ne laissoit pas d'avoir ce qu'il fault de lumière pour estre un bon directeur : et il estoit sur cela en assés grande reputation pour avoir nombre de persones de qualité, qu'il dirigeoit.

« Le marquis alla lui rendre visite à son retour de la campagne. Et comme il vouloit prendre des mesures avec luy pour se confesser à la Purification, qui venoit peu de jours après, le confesseur informé en secret que la liaison du marquis avec le Port-Royal devenoit de jour en jour plus grande, et que l'assurance qu'il avoit donnée par escrit au curé de Saint-Sulpice de rompre ce commerce, dès que le Saint-Siége se seroit déclaré, n'avoit point encore eü de lieu, le supplia de luy donner du temps pour prendre conseil de la maniere dont il devoit agir avec luy, sur le suject de l'engagement qu'il avoit avec le Port-Royal, et sur les liaisons qu'il continuoit d'avoir avec des gens qui venoient d'estre condamnés du Pape : adjoutant qu'on luy avoit fait scrupule de ce qu'il ne pensoit pas à s'en eclaircir, et qu'il se croyoit obligé de le faire, qu'il pourroit revenir le mardy suivant, jour de la Purification, ou la veille.

« Cette reponce ayant choqué le marquis, il alla sur l'heure se plaindre au P. Vincent, superieur general des Peres de la mission, amy intime du curé de Saint-Sulpice, qu'on luy avoit refusé l'absolution à sa paroisse. Quoyque le confesseur n'eust fait que representer simplement au marquis, qu'il avoit besoin de conseil sur la conduite qu'il avoit à prendre à son egart : parce que son attachement à Port-Royal lui paroissoit suspect; à quoy mesme le marquis avoit paru consentir, permettant à son confesseur de s'esclaircir avant que de passer outre, et le jugeant raisonnable. Mais il y a apparence que le conseil du marquis s'estant offencé de la reponce du confesseur, encore plus que le marquis mesme, l'obligea de s'en plaindre, et d'en faire du bruit : ce qu'il fit; et le P. Vincent, amy du marquis de Liancour et de l'abbé de Bretonvilliers, alors curé de Saint-Sulpice, voulant par un bon zele empescher que la chose n'eclatast, et voyant qu'elle commençoit desja à se publier dans Paris, il alla trouver le curé de Saint-Sulpice, pour sçavoir de luy en secret si le confesseur agissoit de son chef, ou de concert avec luy. Le curé avoüa au P. Vincent que le marquis de Liancour s'estant obligé par escrit depuis plus de deux ans, de renoncer aux nouvelles opinions, dès que le Saint-Siege se seroit expliqué : il avoit cru ne pouvoir prendre de regle plus seure de sa conduite, que de faire consulter en Sorbone la maniere dont il devoit se comporter, dans une conjoncture si delicate, et qui pouvoit avoir d'aussy grandes suites; qu'ainsy il avoit prié un docteur de ses amis, et qui demeuroit dans le seminaire, d'aller luy-mesme de la part de toute la communauté faire cette consultation; que ce docteur avoit assemblé les quatre docteurs les plus celebres et les plus experimentés de la faculté en ces sortes d'affaires, savoir : Morel, Le Moyne, Cornet et Grandin, qui avoient tous repondu, que, veu la disposition où se trouvoit ce Seigneur, qui ne gardoit pas une parole donnée si solennellement à son curé sur sa conduite, le confesseur seroit bien fondé de luy refuser l'absolution : ils donnerent mesme leur avis par escrit, temoignant par là la disposition où ils estoient de soutenir leur resolution de tout le poids de leur autorité contre ceux qui y trouveroient à redire.

« L'advis de ces docteurs ayant été communiqué au marquis de Liancour par le P. Vincent, il ne crût pas devoir penser davantage à se confesser à sa paroisse, comme il faisoit depuis si longtemps; et, comme il espera trouver ailleurs des confesseurs moins scrupuleux, il pria le P. Vincent de sçavoir du curé comment il en useroit pour la communion s'il s'y presentoit. Le curé, qui ne vouloit rien faire que

dans l'ordre, afin de ne donner à persone sujet de se plaindre de sa conduite, dans une affaire de cette consequence, fit faire une seconde consultation en Sorbone, en laquelle il joignit aux quatre docteurs de la premiere, quelques autres de pareille reputation, pour sçavoir s'il refuseroit la communion. Ils confirmerent tous la resolution qui avoit esté donnée pour le refus de l'absolution : mais ils jugerent qu'on devoit recevoir le marquis à la communion, mettant une grande difference entre l'administration publique du sacrement de l'Eucharistie, et le jugement secret qui se fait dans le sacré tribunal de la penitence.

« Quelque resolution qu'eust pris le curé de se regler sur cet avis, il ne laissa pas de souhaiter que le marquis ne se presentast pas à la communion, dans un estat où les docteurs de Sorbone ne le jugeoient pas disposé à recevoir l'absolution : il affecta mesme de ne pas s'expliquer sur ce qu'il feroit, s'il se presentoit ; la marquise, qui le pressa pour le sçavoir, ne pût en estre eclaircie. Il est vray que le curé, qui ne voyoit nulle disposition dans le marquis à rompre ses engagemens, faisoit le difficile dans les negociations qu'on avoit avec luy sur cette affaire ; et les difficultés qu'il avoit venoient principalement de ce que le marquis avoit pour domestique l'abbé de Bourseis, un des principaux chefs de la cabale, qu'il faisoit elever sa petite-fille à Port-Royal, et qu'ayant promis luy-mesme de se soumettre, dès que le Pape auroit parlé, il n'en faisoit rien, et monstroit par cet attachement son opiniastreté, qui est la compagne la plus ordinaire et la plus inseparable de l'erreur.

« Mais enfin tant de persones considerables s'entremirent de cette affaire, et l'on fit tant d'instances au curé, qu'on crut qu'il devoit se declarer : et ne pouvant plus s'en dispenser, il temoigna que si le marquis de Liancour se presentoit à la communion, qu'il avoit ordonné qu'on ne luy refusast pas. Le marquis alla le voir pour le remercier. Et comme c'estoit dans le fons un homme de bien, attaché à sa religion, mais trompé, il ne le quitta pas sans luy faire une espece de profession de foy, pour l'assurer de son estat en luy rendant compte de sa creance.

« Quoyque l'affaire se fust accomodé par la douceur, et en quelque façon au contentement du marquis, on ne sçauroit s'imaginer à quel point cette conduite du confesseur, et cette fermeté du curé allarma le petit troupeau, qui estoit menacé de sa dernière ruine par une aventure d'un aussy grand eclat. Car si la qualité du marquis de Liancour, la consideration où il estoit dans le royaume, ses etablissemens, son alliance avec le mareschal de Schomberg, son credit dans la paroisse de

St-Sulpice, et dans tout le fauxbourg de St-Germain, où depuis tant d'années il menoit une vie si exemplaire, en s'acquittant si regulierement de tous les devoirs d'un homme de bien : si l'attachement qu'il avoit à son curé et à sa paroisse, par les exercices presque perpetuels de charité qu'il prattiquoit, par tant d'aumones, n'avoient peu le mettre à couvert d'un traittement si rude : si un homme enfin d'un merite de cette distinction avec l'entremise de tant d'amis, et si puissans, n'avoit peu sortir d'affaire avec son curé que par le refus de l'absolution, que seroit-ce de mille gens moins puissans, et plus attachés à la nouvelle doctrine ? Quel exemple pour les autres curés de Paris, et ensuite de tout le royaume ? Quel suject de consternation et de decouragement pour les sectateurs de la nouvelle opinion ? Car enfin il estoit question de sçavoir, si les prophetes de Port-Royal estoient de vrais ou de faux prophetes : si ceux qui faisoient profession de la nouvelle doctrine, et qui s'appelloient les disciples de St Augustin devoient estre retranchés de la communion des fideles : si leur foy estoit orthodoxe, et si le Port-Royal estoit encore du troupeau de Jesus-Christ, et de la bergerie de St Pierre. C'est de quoy il s'agissoit en l'affaire du marquis de Liancour, et ce qui jetta l'allarme dans le party, où les intelligens prevoyoient, que l'on feroit bientost au duc de Luynes, qui estoit aussy de la paroisse de St-Sulpice, ce qu'on venoit de faire au marquis de Liancour, et que de la maniere dont on auroit traitté ces deux Seigneurs, on traitteroit le reste, sans distinction de rang ny de qualité, sur ce modele.

« Ce fut aussy ce qui pressa le docteur Arnault, qui se taisoit et se cachoit mesme depuis quelques années, à rompre le silence, sans toutefois sortir de sa retraite : et ce qui luy mit les armes à la main, pour défendre de sa derniere ruine un party à la teste duquel il se trouvoit. »

A quelle occasion M. Olier fit-il ce beau discours sur la pénitence, dont M. Faillon donne un long fragment ? le docte Sulpicien ne nous le dit pas. Le P. Rapin suppléera à son silence.

« Cet abbé (M. Olier) s'estant defait de la cure de St-Sulpice entre les mains de l'abbé de Bretonvilliers l'année derniere, s'estoit engagé à prescher dans cette paroisse le jour du patron. Et comme le Maistre, docteur et professeur de Sorbone, grievement malade, eust fait paroistre à un prestre de St-Sulpice qui luy apporta le Viatique, qu'il estoit fort troublé de la crainte des jugemens de Dieu, et que ce prestre eut bien de la peine à lui remettre l'esprit par des pensées de confiance à la misericorde : le bruit courut que ce trouble luy avoit esté inspiré par les Jansénistes. Ce qui donna lieu à l'abbé Olier de s'emporter dans son ser-

mon avec bien du zèle contre la nouvelle opinion. Il dit qu'il s'eslevoit dans Paris une secte de gens pleins d'orgueil et de presomption, qui affectoient un air de severité en toutes choses, et qui s'attachant à la penitence exterieure, meprisoient l'interieure; qu'ils enseignoient que la contrition estoit absolument necessaire au sacrement de penitence; que les péchés ne sont point remis par l'absolution sacramentelle, qui n'est qu'une declaration des pechés pardonnés ; qu'on ne devoit point donner l'absolution après la confession, mais après une longue penitence; que la remission des pechés n'est qu'un effet de la penitence exterieure; qu'il ne falloit pas suivre les anciens Peres de l'Eglise dans la conduite des mœurs, mais ceux de ce siecle cy, qui avoient le veritable esprit de la penitence; qu'il falloit quitter les villes pour aller peupler les deserts. Et ce predicateur mesla à une doctrine si nouvelle toutes les couleurs qu'il falloit pour en donner de l'horreur. Les Jansenistes répondirent tellement à ces articles, qu'ils en avouerent les uns en desavouant les autres. Cet escrit, qui fut imprimé le 18 de fevrier, estoit plein d'aigreur contre l'abbé Ollier, soutenu d'un discours fort ennuyeux, qui n'estoit qu'une amplification contre les jugements temeraires, tirée de St Augustin contre les donatistes, de St Prosper et de St Thomas. »

Enfin, pour clore ces extraits, citons le témoignage qu'au nom de la Compagnie de Jésus, le P. Rapin rend solennellement à M. Olier et à ses successeurs:

« Peu de temps après (1657) on fit une grande perte dans le fauxbourg St-Germain par la mort de l'abbé Ollier, curé de St-Sulpice. C'estoit un homme d'une vertu exemplaire et d'une probité insigne, le seul peut-estre de tous les curés de Paris qui ne se souilla d'aucun commerce avec Port-Royal et qui ne flechit point le genou devant l'idole de la nouvelle doctrine, aussy pur dans sa foy, qu'il avoit tousjours esté dans ses mœurs, et qui eut l'honneur de souffrir la persecution de la calomnie qui regnoit dans le party, parce qu'il fut un des premiers à declamer publiquement dans sa paroisse et dans la ville contre cette erreur naissante, qu'il combattit sans aucun relache pendant sa vie, par le zele que Dieu lui avoit donné pour l'interest de la religion, et après sa mort par la fondation de ce celebre séminaire, qui depuis a nourry dans son sein autant de defenseurs de la foy, qu'il a eslevé de saints ecclesiastiques pour les fonctions de leurs ministeres. »

Fr. Le Lasseur.

CASUS CONSCIENTIÆ,

DE IMPEDIMENTO CLANDESTINITATIS SECUNDUS [1].

Lysias, Parisinus, Hagæ matrimonium absque parochi præsentia iniit cum Eleonora calvinianæ sectæ addictissima, qua mortua, Parisiis, neglecta pariter Tridentini forma, Londinensem puellam duxit. Remordente autem nunc conscientia, quid de utriusque connubii valore sentiendum sibi sit anxius abs te postulat.

Faustus, Aurelianensis, flagrante gallicæ perturbationis æstu, parochum suum, cæteris in exilium migrantibus, domi secretissimo in loco abdiderat, cum interim, vicinæ parœciæ puellam sibi connubio jungere decrevit. Ratus autem una cum parocho illis in angustiis non urgeri Tridentini decretum, ipso neglecto eam sibi matrimonio copulavit. An valide?

Nicanor, mortuo dudum parocho, Balbinam, ejusdem parochiæ puellam, clandestine bona fide duxerat, cum a civili magistratu ad pagi sui decanum mittitur. Iste, ratus sese, ex Napoleonis codice, esse totius decanatus parochum, illos legitimo nexu jungere properavit. De istis nuptiis alii aliter sentiunt. Quid tu?

Quæritur primo : *Utrum in Hollandia et fœderatis Belgii provinciis valeant clandestina matrimonia hæreticorum, catholicorum, aut catholicorum cum hæreticis?*

Triplex quæstionis membrum. Ad primum, jam responsum est in superiore fasciculo (p. 469), ubi exposuimus declarationem factam anno 1741, a Benedicto XIV, Constitutione *Matrimonia*. Declarabat autem Pontifex clandestina hæreticorum inter se matrimonia in iis provinciis esse valida : quare nullus ambigendi locus.

Ad secundum membrum, scilicet circa matrimonium catholicorum inter se, non in eadem Constitutione, sed deinceps responsum est, et quidem negative. (Const. *Redditæ sunt*, Ben. XIV, Bullar, t. III, suppl., n° 3.) Sic enim refert Benedictus XIV, *de Synodo diœcesana*, l. VI, c. VI, n° 13 : « Postquam vero supra memoratum Decretum nostrum, anno 1741, in fœderatis Belgii provinciis promulgatum est, quæsitum a nobis fuit, utrum ea matrimonia comprehenderet quæ in iisdem regionibus inirentur a contrahentibus utrinque catholicis, non coram parocho catholico et duobus testibus : quin etiam petitum fuit, ut, si forte hæc minime comprehenderet, ad ea saltem per viam indulti extenderetur ; quo conscientiæ catholicorum, qui in fœderatis Belgii provinciis habitant, in tranquillo ponerentur. Responsum facile est, et

[1] Vide superiorem fasciculum, p. 479.

dicta matrimonia in Decreto nequaquam comprehendi et extensionem quæ petebatur absurdam et mali exempli futuram. Et quidem matrimonia catholicorum in Decreto non comprehensa, facile intelliget quicumque advertat, illud nominatim restrictum esse ad ea matrimonia quæ in præfatis regionibus vel inter duos contrahentes hæreticos, vel inter unam partem catholicam et alteram hæreticam contrahuntur. Extensio autem Decreti ad catholicorum matrimonia idcirco absurda et mali exempli exstitisset, quod, cum in iis locis missionarii catholici adsint, coram quibus anteacto tempore a contrahentibus catholicis celebrata sunt matrimonia, cumque Concilii Tridentini decretum inter catholicos illarum partium, et in peculiaribus eorum parochiis, saltem postquam provinciæ fœderati Belgii a catholici principis dominatione in hæreticorum potestatem transierunt, rite publicatum fuisse constet; unusquisque videt, quanta cum offensione universæ Ecclesiæ auditum fuisset, matrimonia catholicorum, quæ in regionibus illis juxta Tridentini formam celebrari possunt, a tam providæ legis observantia eximi per viam gratiæ et dispensationis. »

Ad tertium membrum, nempe utrum, in Hollandia et fœderato Belgio, valeant clandestina matrimonia inter duas partes, alteram catholicam, et alteram hæreticam, responsum est, Constitutione *Matrimonia*, affirmative. « Quoniam, ait Benedictus XIV, *De Synod. diœc.*, ibid., n° xii, cum conjugum alter *tum ratione loci in quo habitat, tum ratione societatis in qua vivit*, exemptus sit a Tridentinæ Synodi lege, exemptio qua ipse fruitur, alteri parti communicata remanet, propter individuitatem contractus, vi cujus exemptio, quæ uni ex partibus competit, ad alteram, secundum etiam civiles leges, extenditur, eidemque communicatur. »

Unde breviter, ad primum et tertium membrum affirmative, ad secundum negative respondendum est.

Quæritur secundo : *Quid si pars una habeat domicilium ubi receptum est Tridentinæ Synodi decretum, altera autem in loco exempto ?*

Distinguendum. Vel enim matrimonium clandestinum celebratur ubi prior pars habet domicilium, nempe ubi recepta est Tridentina lex, vel ubi habitat pars altera, in loco scilicet exempto. Si prius, irritum est hujusmodi matrimonium ; si posterius, valet.

Etenim, juxta principium Benedicti XIV, cum celebratur matrimonium in loco ubi pars exempta domicilium habet, cum ipsa tunc sit exempta, « *tum ratione loci in quo habitat*, tum ratione societatis in qua vivit, » priori suam exemptionem communicat.

Si vero matrimonium celebretur in loco non exempto, cum jam ho-

rum alterum desit, nulla fit communicatio. — Quod ea mens sit Benedicti XIV, confirmatur per epistolam Pii VII ad Napoleonem imperatorem, circa matrimonium ab ejusdem fratre Hieronymo Baltimori contractum. Hæc enim habet : « On comprend aisément que le même principe (*quod, propter individuitatem contractus, una pars alteri suam exemptionem communicet*) doit être appliqué aux mariages contractés entre un catholique et une hérétique *dans un pays soumis à des hérétiques.* » Ubi satis aperte significatur principium istud non posse applicari matrimoniis contractis in locis ubi receptum est Tridentinæ Synodi decretum.

Quæritur tertio : *An a clandestinitatis lege eximatur qui ad proprium parochum recurrere non valet?*

Respondeo affirmative. Sequitur ex responsis factis ad varios episcopos tempore gallicæ perturbationis. Sic, in epistola ad episcopum Lucionensem, die 28 maii 1793, Pius VI : « Quoniam complures ex istis fidelibus non possunt omnino parochum legitimum habere, istorum profecto conjugia, contracta coram testibus et sine parochi præsentia, si nihil aliud obstet, et valida et licita erunt, ut sæpe sæpius declaratum fuit a sacra Congregatione concilii Tridentini interprete. » Et in responsione ad episcopum Genevensem, die 5 octobris 1793, declarabat idem Pontifex matrimonia absque præsentia parochi inita, valida esse, « cum contrahentes ad parochum aut superiorem legitimum nullatenus aut nonnisi difficillime seu periculosissime recurrere possint. » (Vide DD. Bouvier, *Inst. theol.*, tract. de Matrim., cap. VI, art. 4, § 1. Cf. Bened. XIV, *De Synod. diœc.*, l. XII, c. V, n° 5.)

Quid vero si recursus ad proprium parochum, cum sit impossibilis communitati, sit tamen possibilis cuidam privato? An tunc etiam immunis ipse erit a lege Tridentina? Negant auctores plerique, quos laudat et probat D. Carriere (*de Matrim.*, n° 1210), atque ità respondisse testatur cardinalem Antonelli, cum unus esset e selecta congregatione negotiis Galliæ deputata. « Et reipsa (ut ipse loquitur), cum hic non agatur præcise de dispensatione a lege, sed de mera illius interpretatione, certum videtur legem obligare, quotiescumque observari potest, non obligare, quoties observari nequit : ergo pro quolibet matrimonio attendendum an observari potuerit, necne. Dici potest solummodo præsumi quoad unumquemque privatum, quod locum habet quoad communitatem, nisi habeantur indicia contraria. »

Quæritur quarto: *Quis sit proprius parochus, et an jure proprio episcopus et vicarii generales in tota diœcesi, et decanus in decanatu matrimoniis assistere possint?*

Respondeo: Proprius parochus, cujus assistentia ad matrimonii valorem requiritur, non est parochus originis, sed domicilii vel quasi-domicilii contrahentium, juxta unanimem scriptorum sententiam, confirmatam declaratione sacræ concilii Congregationis die 18 novembris 1702 (vide Benedictum XIV, Inst. xxxiii, n° 6). Domicilium autem dicitur locus in quo quis versatur cum intentione perpetuo manendi; quasi-domicilium, generatim sumptum, locus in quo quis versatur simul cum intentione eo in loco manendi per majorem vel saltem dimidiam anni partem. Verum, in ordine ad matrimonium contrahendum, declaratum est sufficere illud quasi-domicilium, quod acquireretur a contrahentibus qui unius saltem mensis spatio habitaverint in loco ubi celebratur matrimonium. Colligitur ex declaratione S. Congregationis quam refert Fagnanus (prima part. III libri, decret. de Parochiis et alienis Parochianis, cap. *Significavit*, n° 39) : « Cum vir et mulier Trajectenses, timentes impedimentum a parocho, ad vicinam urbem Aquisgranensem se contulissent, et ibi aliquandiu morati matrimonium contraxissent, S. Congregatio consulta super validitate, censuit exprimendum tempus quo contrahentes Aquisgranæ manserunt: quod si fuerit saltem unius mensis, dandam esse decisionem pro validitate, alias de novo referendum in Congregatione. » Hanc decisionem referens, Benedictus XIV præmittit (Const. *Paucis abhinc hebdomadis*) : « Necessarium censemus nonnihil adjungere, ut in propatulo sit quidnam requiratur ad quasi-domicilium adipiscendum. Verum hac in re non alio pacto responderi potest, nisi quod, antequam matrimonium contrahatur, spatio saltem unius mensis, ille qui contrahit habitaverit in loco ubi matrimonium celebratur. » Unde quasi-domicilium in ordine ad matrimonium acquiritur habitatione unius mensis ante celebrationem; et notat Pontifex S. Congregationem nihil præscribere de subsequente habitatione quam vulgo requirebant auctores. Eadem Congregatio, anno 1769, iterum definivit « ad matrimonium valide ineundum satis esse, ut conjuges unius saltem mensis spatio habitaverint in loco ubi fuit celebratum. » (Ap. Zamboni, v. *Matrimonium*, § V, t. VII, p. 212.)

Cæterum, hæc decisio non modo apud auctores invenitur, sed etiam nuper promulgata est a Conciliis Bituricensi anno 1850, et Auscensi anno 1851.

Præter parochum, valide matrimonio assistit episcopus pro tota diœcesi. Nam, ad quod potest alium delegare, id per se ipse agere potest, secundum regulam juris : *Nemo potest plus juris transferre in alium, quam sibi competere dignoscatur*. Porro episcopus alium sacerdotem ad assistendum matrimonio delegare potest, sic decernente

Tridendino: *Qui aliter quam præsente parocho vel alio sacerdote de ipsius parochi vel ordinarii licentia*, etc. Quo nomine *ordinarii* venit episcopus; ergo potest ipse assistere.

Hanc etiam facultatem, tum assistendi, tum delegandi, habet vicarius generalis, qui et ipse nomine *ordinarii* comprehenditur. An tamen potest eum prohibere episcopus? Negat La Croix, referens decisionem S. Congregationis die 17 novembris 1736 (*de Matrim.* n° 725, not. 1). Negat etiam Scavini ipsi innitens (*Theol. mor. univ.*, tract XII, disp. 3, cap. II, art. 4. q. IV). Nihilominus asserit D. Carriere episcopum jus habere hac in re *limitandi* potestatem vicarii generalis (*de Matrim.*, n° 1345).

Valide assistit vicarius capitularis sede vacante.

Valide etiam assistunt abbates jurisdictione quasi episcopali pollentes (Vid. Scavini, *ibid.*).

Negat tamen D. Carriere, *de Matrimonio*, n° 1345.

Alii vero nullam assistendi potestatem habent. Hinc patet quid de iis sentiendum qui *decani* apud nos titulo decorantur, quibus extra proprias parochias nulla est jurisdictio.

Nunc ad casus propositos.

Ad primum, valet matrimonium Lysiæ cum Eleonora, quia contractum cum persona exempta tum ratione societatis in qua vivebat, tum ratione loci in quo habitabat; contractum autem *Parisiis* cum Londinensi puella, ob defectum secundæ conditionis, invalidum est.

Ad secundum, irritum est Fausti matrimonium, quia recursus ad proprium parochum, tametsi communitati impossibilis, ipsi neque impossibilis, neque periculosissimus erat.

Ad tertium, irritæ etiam habendæ sunt nuptiæ Nicanoris cum Balbina, quia decanus, quo præsente contraxerunt, non erat proprius eorum parochus.

CASUS DE IMPEDIMENTO CLANDESTINITATIS TERTIUS.

Elpidia, in Parœcia S. Jacobi famula, initis sponsalibus cum Cleobulo S. Medardi incola, apud quem post matrimonium habitare decreverat, relicto famulatu, apud sororem, in parœciam S. Stephani ad exspectandum nuptiarum diem sese recepit, ac post quadraginta dies a Parocho S. Jacobi conjugali fœdere juncta fuit. Has nuptias alii irritas, alii dubias, alii validas habent, et tuam ex jure tum communi tum particulari deposcunt sententiam.

Pertinax, cleri constitutioni addictissimus, parœciam regere per-

rexit, primum schismaticus, dein propter hæresim excommunicatus; paulo post priori annexa est secunda parochia : quarum incolas per tres annos matrimoniali sacramento copulavit. Morti jam proximus, animæque consulere cupiens, quid de istis conjugiis sentire debeat, abs te humillime inquirit.

Eucharis, funambulus, propriam nullibi sedem habens, Lepidam Parisiis duxit extra hujus parœciam, nec accersito ipsius parocho. Porro uxor sequenti die plus æquo anxia ad confessarium advolat, qui de hujus matrimonii valore judicium a te rogat.

Solutio pendet ex sequentibus quæsitis :

1° Quid sit domicilium, quasi-domicilium et qua ratione acquirantur?

2° An valide matrimoniis assistat parochus schismaticus, excommunicatus, intrusus, putatitius?

3° An coram parocho matrimonium inire debeant peregrini et vagi, et quisnam illorum matrimoniis valide assistat?

Auctores consulendi :

D. Carriere, *de Matrimonio*, nos 1272-1326.

Scavini, *Theologia moral. univ.*, tract. XII, disp. III, cap. II, art. 4, Quæst. 2 et 3.

Reuter, *de Matrim.*, n° 600.

Lacroix, *Theolog. mor.*, n° 746.

Salmanticenses. Cap. VIII, punct. III, n° 36.

Solutio dabitur in proximo fasciculo.

FIN DU TOME PREMIER.

TABLE ANALYTIQUE

FIN DE LA TABLE ANALYTIQUE.

TABLE GÉNÉRALE DES ARTICLES

MARS

JUIN

SEPTEMBRE

DÉCEMBRE

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.



